تاريخ الفكر الفلسفي
في الإسلام

تأليف

دكتور مصطفى شاهين
الأستاذ المساعد بكلية أصول الدين
بالجامعة الإسلامية العالمية
إسلام أباد - باكستان

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ ش سيف الدين المهراني - الفجالة
ت : ٩٠٤٦٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الجامعة الاسلامية العالمية
اسـلام آبـاد
كلية اصـول الدين

تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام

دكتور
مصطفى شاهين

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ سيف الدين المهراني - الفجالة
ت : ٩٠٤٦٩٦

مقدمة الكتــاب :

● هــذا لون من ألوان الثقــافة التى وفدت على الحضــارة الاســلامية ابان ازدهارها فى العصر العباسى الأول وما وليه من عصــور •• بعــد أن كانت قد اكتملت عناصرها من ألوان الثقــافة الاسـلامية الخالصة والمتمثلة فى علوم : الفقه وأصـوله والعقيدة وأصولها ، والتفسير والحديث وعلومها والحياة الروحية ، وغير ذلك •

● وقد كان ظهور هــذا اللون من الثقافة الفلســفية فى حياة المســلمين الفكرية يمثل ثمرة من ثمار نضجهم العقلى ، وثمرة من ثمار اســتقرارهم المــادى بعد أن هدأت حركة الفتوحات ، وأخلد الناس الى الهدوء والدعة واعمال الفكر فى كل شــأن من شــئون حياتهم الخاصة والعامة ، فكان من ذلك أن أخذت العقول تنشط وتشحذ وتقبل على النظر فيما عندها وعند غيرها من ألوان الحضــارة بما فى ذلك الأفكار العقلية الخالصة التى تسمى بالفكر الفلسفى فأقبلوا على نقله الى اللغــة العربية كما أقبلوا على دراسته ••

● وهــذا العمل يمثل خطوة طبيعية فى حياة كل أمة : اذ بعد دور التأسيس والبناء يأتى دور الراحة والدعة • يليه دور الشيخوخة والزوال •• وفى دور الهدوء والدعة هــذا — الذى يمثل شباب الأمة — تتفلسف العقول وتنتج فكرا مستمدا من أصولها هى •• كما تتطلع الى آفاق أخرى خارج حدودها •• وهكذا تحدث عملية تفاعل بين ما عندها وما عند غيرها فتتزاوج الحضارات وينتج من هــذا التزاوج ما ينتج من ألوان الاتفاق والاختلاف مما يشحذ العقول للبحث والتنقيب فى كل ميدان من الميادين •• وهكذا حتى تبلغ دور الشيخوخة فيؤذن نجمها بالأفول •• والزوال ••

وهـذا ما حدث تماما بالنسبة للحضارة الاسـلامية : اذ بعد اكتمال دور التأسيس فى عهـد النبى ﷺ والخلفـاء الراشدين • جاء دور الازدهار وجنى الثمار ، فأقبل المفكرون على النظر فيما لديهم من زاد فكرى فأجالوا فيه فكرهم ونشـأ عن ذلك ظهـور العلوم الاسـلامية • كما نظروا فيما لدى غيرهم من الأمم من أدوات التقدم والرقى فكان أن وجدوا لدى اليونان أشـياء ولدى الفرس والهنـد أشـياء أخرى فأخذوا ما أعجبهم من هؤلاء وهؤلاء • وكان لليونان من ذلك حظ كبير الا أنهم لم يأخذوا بالفلسـفة الالهية أو الميتافيزيقا لأن فى الاسـلام غنية عن ذلك •• بل أقبلوا على ما سوى ذلك : بادئين بالعلوم العملية التى كانوا فى أمس الحاجة اليها مثل الطب والتنجيـم •• كذلك المنطق لحاجـة المتكلمين اليـه فى الدفاع عن الاسـلام ••

● كما أخذوا من الفرس أمورا ساعدتهم على تدبير الملك وسياسة الرعية وكثيرا من العادات والآداب •• وقل مثل هـذا فيما أخذوه من الهند : حيث وقفوا على ما عندهم من حكمة ورياضيات •• وفلك •• وغير ذلك •

● هذه المـادة التى أخذها المسـلمون عن اليونانيين بخاصة هى التى ستعرض لها فى هذا الكتاب وأعنى بها الفلسـفة : التى نبغ فيها من المسـلمين رجال معدودين مثل الفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم •• من فلاسـفة سنعرض لهم هنـا فى ثنايا فصول هـذا الكتـاب بالتفصيل ••

● وكان طبيعيـا أن يزور عن هـذا اللون طائفـة أخرى من المسـلمين هم الممثلون للفقه والقانون الاسـلامى ، اذ وجدوا فيه خطرا على العقيدة — كما قالوا — وأيضا خطرا على وظائفهم •• لأن وجود الأفكار العقلية الخالصة — أى الفلسفة — الى جانب الأفكار

النصية (أى المـأخوذة من النص فى الكتاب والسنة) يسمح بفتح الباب على مصراعيه لتيارات متحررة قد تعصف فى النهاية بمقررات الايمان فى العقول قبل القلوب •• ومن ثم ظهر النزاع بين الفريقين : فريق الفقهاء وفريق الفلاسفة •• ودخل فى هـذا النزاع رجال أفذاذ من أمثال الغزالى وفخر الدين الرازى وابن تيمية فقاموا بنقد هـذا المنافس الخارجى والذى كان يمثـل فتنة يونانية جاء لافسـاد دين المسـلمين واشتد الخصام واللجاج بين الفريقين : الفقهاء من جانب ورجال الفكر الفلسـفى من جانب آخر •• حتى بلغ ذروته على يد الشيخ الغزالى حينما أصدر كتابه تهافت الفلاسفة •• وكفرهم فيها فى مسائل ثلاث مشـهورة •• ولم يغن رد ابن رشد عليه فتيلا : حينما أصدر كتابه (تهافت التهافت) اذ قد توارت الفلسفة بعد ذلك •• ولم يصـدر عنها كتاب مستقل بعد أن أحرقت كتب ابن رشـد •• وانطوى بذلك عهد أحسبه عهدا زاهرا : حيث كان الجميع يفكر وينقد ويمحص •• وحيث كانت الآراء تعرض وتقرأ •• ثم تؤيد أو تعارض فى حركة فكرية متصلة •• تمثل قمة الحرية الفكرية التى صاحبت الحضارة الاسـلامية •• وانطفأ بانطفائها مصباح هـذه الحضارة • اذ لم يستضىء الناس بعد ذهاب عصر ابن رشـد واحراق كتبه بفكر حر وعهد زاهر •• مثلما كان ذلك من قبل ، بل خشى العلمـاء والمفكرون على أنفسـهم من وصمة الكفر •• فتنكروا البحث الحر •• وكان جل صنيع من طمح الى شىء من هـذا هو أن يدخل موضوعات التفلسف ضمن موضوعات علم الكلام •• صنيع المتأخرين من المسلمين من أمثال : عضد الدين الايجى فى كتابه (المواقف) وكتابه الآخر (العقائد العضدية) وأيضا صنيع الشيخ النسفى فى كتابه العقائد النفسية •• وهكذا استمرت الحال حتى مطلع العصر الحديث •• فرأينا نهضـة الفكر الفلسفى من جديد •• ورأينا هذه النهضـة تأخذ طريقها على يد شـيوخ من رجال الدين هالهم ما وصل اليه حال الأمة من جمود وتقليد •• فقاموا بدعوتهم لازالة هـذه الأوضار •• وأخذوا يفتحون بأنفسـهم أبواب ونوافذ الفكر الحر مرة أخرى ومن جديد وكان على

رأس هؤلاء جمال الدين الأفغانى الملقب بفيلسوف الشرق وتلميذه : محمد عبده الملقب بالأستاذ الامام ..

بعدهما عاد الناس من جديد الى التنقيب فى تراث الماضين وقراءة كتب الفلاسفة المسلمين .. أو بالأحرى قراءة كتب التفكير الفلسفى فى الاسلام وذلك بغرض الوقوف على نواحى هذا التفكير لمعرفته من جانب ولاعادة النظر فيما تضمنه هذا اللون من التفكير من قضايا .. تظل موضوعاتها تعاد وتردد فى كل العصور لأن قضايا الفكر الفلسفى تعتبر قضايا : قديمة ــ جديدة معا .. وهذه العودة تمثل بلا شك دفعة صحيحة للامام .. اذ من يدرى فلعل عقول العائدين تتفتح عن فكر اسلامى جديد يعيد الى الأمة شيئا من نضرتها .. وشيئا من حضارتها الغابرة التى تسعى الى احيائها فى هذا العصر مرة أخرى ومن جديد ..

لذلك كتبنا كتابنا هذا بغرض القاء أضواء على هذا الفكر الفلسفى أخذا من كتب أصحابه ومما كتب عنهم عند الاقتضاء وكلما دعت المناسبة .

● وقد كانت خطتنا فى هذا الكتاب تسير على النحو التالى :

بدأنا أولا بتعريف الفلسفة ما هى وذلك تهيئة لذهن القارىء واعدادا له كى يسهل عليه فهم ما سيقرأه عن الفلاسفة فيما يلى ذلك من صفحات . وهذه الخطوة تعتبر ضرورة منهجية فى نظرنا لأن قارىء الفلسفة ليس من الضرورى أن يكون متخصصا فى الفلسفة أو لديه فكرة مسبقة عنها ؛ فعلينا أن نقدمها له بطريقة تعينه على فهمها والوقوف على مضمونها وليس ذلك الا بتعريفها وتعريف موضوعها والغرض منها . وهذا ما فعلناه فى الفصل الأول .

● يلى ذلك الفصل الثانى الذى خصصناه للكلام عن بعض المقدمات

الضرورية لقارىء الفلسفة الاسلامية بالذات •• وهى التعريف بحالة العرب الفكرية قبيل الاسلام هذا من ناحية •• وكذا التعريف بحالة المسلمين الفكرية قبيل نقل الفلسفة اليهم •• من ناحية أخرى • وهكذا تتمهد الأرض ويصبح ذهن القارىء مهيئا لفهم واساغة باقى بدءا فصول الكتاب التى تتضمن الكلام على فلاسفة الاسلام واحدا واحدا بدءا بالكندى ومن بعده الفارابى ثم ابن سينا والغزالى (كناقد للفلاسفة) وابن رشد •• ومعه ابن باجه وابن طفيل •• وكل منهم خصصنا له فصلا •• فى الكتاب •• حتى وصلنا الى نهاية المطاف فوقفنا عند ابن رشد •• الذى وقفت عند الحركة الفلسفية ــ الخالصة ــ فى الاسلام •• ولم تظهر سافرة مرة أخرى الا فى عصرنا هذا على نحو ما أسلفنا القول •• ولذلك ختمنا كتابنا هذا بخاتمة بينا فيها سمات الفلاسفة الاسلامية التى تتميز بها بعد أن استعرضنا فلاسفتها •• وعرضنا ما لهم وما عليهم فى أهم القضايا وهى موقفهم من الله ــ العالم ــ الانسان •• موضحين رأيهم فى كل مشكلة من هذه مقارنين بينهم وبين غيرهم وناقدين أو معلقين على ما نجده مستحقا للنقد والتعليق فى هذه المشكلة أو تلك •

والله تعالى وحده هو المسئول عن التوفيق والسداد • وأن يجعل هذا العمل محققا للغرض منه • وهو حسبنا وكفى وصلاة وسلاما على عباده الذين اصطفى ــ وآخر دعوانا : أن الحمد لله رب العالمين •

***

اسلام آباد

١/٥/١٩٩١ م

١٥ من شوال ١٤١١ هـ

الباب الأول

- مقدمات عامة .
- مقدمات الفلسفة الاسلامية .

الفصل الأول

مقدمات عامة

مقدمة : (١)

قبل أن نتكلم عن الفكر الفلسفى عند المسلمين يحسن بنا أن نقدم بين يدى حديثنا عنه : فكرة عامة عن الفلسفة ما هى ؟ وعن موضوعاتها ما هى ؟ وعلى أيدى من ظهرت ؟ وفى أى عصر ؟ الى آخر هذه المقدمات التى تعيننا بادىء ذى بدء على التعرف على ماهية الموضوع الذى نحن بصدده تعرفا يفتح آفاق المعرفة لطالبها فى هذا الأمر .. أمر التعرف على الفكر الفلسفى عند المسلمين . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى يلزمنا أيضا الاشارة الى كيف عرف المسلمون الفكر الفلسفى ... وما هى الطرق التى وصلت عن طريقها الفلسفة اليهم ، ومن هو أول فلاسفتهم ؟ وكيف استقبل المسلمون هذا اللون من التفكير ؟ الى آخر هذه الأسئلة التى تعيننا على تحديد معالم طريق هذا اللون من الفكر عند المسلمين . وسبيلنا الآن أن نشرح هذا كله شرحا على سبيل الاختصار ، فنقول :

ما هى الفلسفة :

هذا السؤال نضعه فى بدء كلامنا ، للتعريف بالموضوع الذى نشتغل فيه ، وهو سؤال منهجى ومنطقى فى الوقت نفسه ، ومن ثم نراه فى بداية كل عام ... أعنى التعريف بهذا العلم أو ذاك . وتكون الاجابة عليه سهلة فى العلوم الأخرى ويعين عليها استيفاء

شروط لتعريف بحسب قواعد المنطق الذى أقل ما يقال فيه انه نتاج للفكر الفلسفى ... ولكن من الغريب أن سهولة التعريف فى العلوم الأخرى تختفى هنا ونحن بصدد تعريف الفلسفة ، اذ ليس لها تعريف واحد محدد ، أعنى ليس لها تعريف متفق عليه عند كل المفكرين فى كل العصور ... بل لها تعريفات مختلفة باختلاف المذاهب الفكرية والعصور المختلفة .

وذلك راجع الى طبيعة العملية الفلسفية نفسها أعنى فعل التفلسف الذى هو فى أبسط صوره عبارة عن اجتهاد عقلى يقوم به الفيلسوف لا عطاء وجهة نظره فى الحياة كلها بعامة والانسان ومكانته أو دوره فى هذه الحياة بخاصة وبالطبع تتعدد وجهات النظر هذه بتعدد الفلاسفة على اختلاف العصور . وقبل أن ندخل فى تفاصيل هذه العصور يحسن بنا الاشارة الى معناها اللغوى علة يعيننا بعض الشىء على تصورها ... فماذا عساه أن يكون ؟

* * *

التعريف اللغوى للفلسفة :

الفلسفة كلمة دخيلة فى اللغة العربية اذ هى مأخوذة من كلمة يونانية (تبعا لنشأتها فى بلاد اليونان) هى فيلوسوفيا Philosophia وهى كلمة تتكون من مقطعين كما ترى . الأول [فيلو] ومعناه حب أو محبة أو رغبة . والثانى : [سوفيا] ومعناه (الحكمة) .

لكن هذا التعريف اللغوى على سهولته يتضمن صعوبة ليس من السهل حلها وهى ما معنى كلمة (حكمة) هذه ؟ هنا تتعدد الاجابات وتختلف الآراء من عصر لآخر ومن فيلسوف لآخر على نحو ما أشرنا اليه آنفا . فما هى هذه العصور ، وماذا نجد من تعريفات ؟

هنا نتقابل مع خاصية من خواص الفكر الفلسفى وهى ان هذه

الفكر يختلف عن العلم فى أن تاريخه (أى الفكر الفلسفى) هو نفسه (الفلسفة) اما تاريخ العلم فهو أمر منفصل عن نظرياته • أى علم كان ••• والعلم فى مصطلحنا هنا نقصد به العلم التجريبى من طبيعه وكيمياء ••• وما الى ذلك • فيمكنك مثلا أن تفتح كتابا من كتب علم الطبيعه أو علم الكيمياء وتقرأ فيه مسائله أو بعضها دون داع الى معرفة من الذى كشف عن هذا القانون أو ذاك وماذا كانت طريقته فى البحث ؟ وما هى المشاكل التى صادفته ؟ الى آخر هذه الأسئلة ••• لكن الأمر جد مختلف فى الفلسفه ، اذ أن تاريخها هو نفسها (الفلسفة) • من أجل ذلك كانت معرفة عصورها ، وما جرى فى هذه العصور أمرا يعيننا على أخذ صورة واضحة عن معناها ومشاكلها ، فماذا عن هذه العصور ؟



عصور الفلسفة :

يقسم مؤرخوا الفكر الفلسفى عصور هذا الفكر الى ثلاثة رئيسية هى : عصر قديم ، وعصر وسيط ، وعصر حديث • فلنتكلم عن كل منها :

١ ــ **العصر القديم** : ويسمى بعصر الفلسفة اليونانية واختصارا يقال (الفلسفة القديمة) يبدأ على أرض اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد ، ويستمر حتى ينتهى فى القرن الرابع الميلادى ، أى أنه يستغرق حوالى عشرة قرون • وهذا العصر ينقسم فى داخله الى فترات ثلاث هى :

(أ) فترة النشأة وتعرف باسم (فلسفة ما قبل سقراط) •

(ب) فترة الشباب والنضج والاكتمال : وتعرف باسم (فلسفة ما بعد سقراط) • وتوصف بأنها العصر الذهبى للفلسفة •

(جـ) فترة الضعف والفتور وتعرف باسم (ما بعد أرسطو) •

٢ ـ العصر الثاني للفلسفة : ويسمى باسم العصر الوسيط وفلسفته تسمى باسم (فلسفة العصور الوسطى) وهو يستغرق حوالي عشرة قرون أخرى • اذ يبدأ في القرن الرابع الميلادى وينتهى في القرن الرابع عشر •

٣ ـ العصر الحديث : وفلسفته من ثم تسمى باسم الفلسفة الحديثة ، ويبدأ في القرن السابع عشر الميلادى بالطبع ويستمر حتى الآن • غير أن الفلسفة التي ظهرت ابان القرن التاسع عشر وحتى الآن • يطلق عليها اسم (الفلسفة المعاصرة) • فلنلق نظرة سريعة على هذه العصور ، علنا نقف على معنى الفلسفة في كل عصر منها ••• فنقول :



معنى الفلسفة

● معنى الفلسفة قديما ـ عند اليونان ـ البحث عن طبائع الأشياء أو حقائق الموجودات • يعنون بذلك تفسير الوجود ما هو والوقوف على طبيعته ، أى معرفة من أين جاء والى أين ولماذا ؟ وما هي طبيعته ؟

وكانوا لا يقصدون من وراء هذه المعرفة تحصيل أى فائدة عملية ، بل تحصيل اللذة العقلية لا غير وبذلك افترق اليونانيون عن الشرقيين الذين طرقوا نفس الموضوعات التي طرقها اليونانيون ، ولكن الشرقيين أرادوا من وراء بحثهم فيها الحصول على منفعة عملية ، ولم يكن اليونانيون يسعون الى مثل هذه الغاية • لأن المعرفة النظرية عند اليونانية كانت ـ في رأيهم ـ أسمى من المعرفة العملية ••

هذا بوجه عام : فاذا أردنا التخصيص أمكننا أن نقول ان الفلسفة كان معناها :

أولا — عند أوائل الفلاسفة قبل سقراط هو :

١ — البحث عن العلة الأولى لا العلة القريبة للعالم .

٢ — النظرة العامة الشاملة لا الجزئية .

٣ — رد الكثرة الى الوحدة .

كما كان اهتمامهم موجها الى الطبيعة الخارجية أى العالم .

* * *

ثانيا — معنى الفلسفة عند سقراط :

وجه سقراط همه نحو الأخلاق والسيرة الحميدة وان لكل شىء حدا يعرف به .. وليست الأشياء بحسب مزاج الانسان وكان بذلك يرد على السوفسطائيين من أبناء عصره الذين قضوا بان الانسان هو مقياس كل شىء .. مقياس الصواب ومقياس الخطأ .. فالحق ما تراه أنت حقا والباطل ما تراه أنت باطلا .. وهكذا .. فكانت الفلسفة عند سقراط مهمته بالانسان بدل الطبيعة الخارجية ولذلك صح فيه القول : بأنه أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض .

* * *

ثالثا — معنى الفلسفة عند أفلاطون وأرسطو :

● بالنسبة لأفلاطون :

الفلسفة عنده ليست هى معرفة الأشياء المحسوسة سواء أكانت طبيعية أم خلقية ، بل هى معرفة الأشياء المعقولة .. هى طلب الحق والخير والجمال .. وهذه الثلاثة أوجه لشىء واحد .. وهو يقصد بالجمال الفن ..

● وعلى طالب الفلسفة أن يبحث وراء الأمور الكلية لا الجزئية ليصل منها الى معرفة الحق الثابت الذى لا يتغير ... أى ينفذ من الظواهر الى البواطن فيعرف الحق لذاته . والحق واحد لا يتعدد سواء

أكانت تلك الحقيقة الواحدة مستمرة من الموجودات الطبيعية أو كانت حقيقة خلقية مستمدة من سلوك الناس ... وهذا الحق الثابت موجود فى المثل لأنها خالدة .. وأفلاطون هو صاحب مدرسة الأكاديمية .

* * *

● أما أرسطو :

فهو صاحب مدرسة يطلق عليها مدرسة المشائين حيث كان يعلم تلاميذه وهم يمشون .. وهى فى أثينا .. وعنده أن الفلسفة هى : النظر التام الواسع لا النظر الجزئي .. وهذا يتأتى بمعرفة العلل الأربع لكل شىء :

(١) العلة المادية . (٢) العلة الصورية .
(٣) العلة الفاعلة . (٤) العلة الغائية .

وجماع هذه العلل الأربع هو الفلسفة .. أى هى البحث عن علة الشىء . وكلما ذهب الانسان الى أعماق هذه العلل كان الفيلسوف الحق وكانت الفلسفة بذلك هى البحث عن العلل البعيدة والغايات النهائية ..

● ولا تزال هذه الفكرة التى قال بها أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة ، من أن الفلسفة هى طلب العلة البعيدة والأسباب الأولى والغايات النهائية ، لا تزال هى الفكرة الصحيحة عن الفلسفة حتى اليوم[١] .

(ج) أما العصر الذى ولى أرسطو مباشرة والمسمى بالعصر الهيلينستى فهو يشمل فترتين أو مرحلتين :

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى : معاني الفلسفة — طبعة الحلبى — القاهرة سنة ١٩٤٧ — صص ١٥ — ٢٠

(أ) فترة العصر الرومانى .

(ب) وفترة أوائل العصر المسيحى حتى القرن الرابع الميلادى .

فقد تميز البحث الفلسفى فيه . بالشروح والتعليقات والتلخيصات لآراء السابقين . كما اختلطت فيه الآراء الفلسفية بالأديان الشرقية . وكان الطابع الغالب عليه هو النزعة الأخلاقية التى كان يمثلها مدرسة الرواقية ومدرسة الأبيقورية : وعمادها البحث عن السعادة الفردية بواسطة الأخلاق . على اختلاف بينهما فى تفسير معناها . كما ظهرت فى هذه المرحلة الأفلاطونية المحدثة فى مدرسة الإسكندرية . وتم فيها أيضا سيطرة الفكر اليونانى على الثقافة الرومانية ثم ظهرت الفلسفة اليهودية والفيثاغورية المحدثة والتصوف[1] .

وهنا نلاحظ السمات الآتية :

وجه الناس اهتمامهم بعد أرسطو الى البحث فى المسائل الخلقية وحول محور فكرة القضاء والقدر .. وليفعل الفرد ما يشاء فكل شىء قسمه له .

ولما ظهرت المدرسة الرواقية وهى مدرسة أخلاقية فى أساسها اهتمت بالمنطق والطبيعة والأخلاق ...

وظهر هنا أى بعد القرن الثالث قبل الميلاد — الى القرن الأول الميلادى — نوع من التخصص .. وبدأت بذور انفصال العلوم المختلفة وخصوصا العلم الرياضى والعلم الطبيعى وأصبحت الفلسفة منعزلة فى المدارس . يدرسها الطلاب على أيدى معلمين ..

---

(١) توفيق الطويل (الدكتور) : الفلسفة فى مسارها التاريخى، العدد رقم ٧ من سلسلة كتابك — دار المعارف — القاهرة ص ١٢ .

محمد على أبو ريان — تاريخ الفكر الفلسفى — ج ١ ، الاسكندرية ١٩٨٠ م ، ص ٥٢ .

وكانت نظرتهم الأخلاقية تنتهي عند حلين هما :
١ ــ الإعتقاد بأن كل شيء مقدور على الانسان ..
٢ ــ فكرة الرواقية التي تدعو الى الصبر ...(١)

ولما جاءت المسيحية وصارت الدين الرسمي للامبراطورية الرومانية الشرقية المقدسة على يد الامبراطور قسطنطين الذى قيل أنه اعتنقها وهو على فراش الموت . وأمر بادخال رعيته فيها عندئذ دخلت الانسانية بعدها في عصور تسمى العصور الوسطى .

٢ ــ **العصور الوسطى** : تبتدىء من القرن الرابع الميلادى وتستمر حتى القرن الرابع عشر . كما سبق القول(٢) وفيها ارتبطت الفلسفة بالدين حيث جعلت تابعة له وخادمة . من أجل ذلك شغل الناس في هذه العصور بالتوفيق بين الفلسفة والدين . وفي القرن الثامن من هذه العصور ظهر فلاسفة الاسلام ... فكانوا أسبق من أوربا في معرفة الفلسفة اليونانية وعنهم أخذها الأوربيون .

● ويمكننا أن نميز في العصر المسيحي السمات الآتية :

الخاصة بالفلسفة :

أخذت مظهرين :
١ ــ انصرافها الى قدمة الدين ..

---

(١) الأهواني ــ المصدر السابق ــ ص ٢٣/٢٤ .

(٢) وهي الفترة التي تبدأ بسقوط الدولة الرومانية الغربية (٤٧٦ م) . ويسمى نصفها الأول بعصر آباء الكنيسة ، ونصفها الثاني بالعصر المدرسي . ويمتد هذا العصر المدرسي الى قيام النهضة الأوربية في القرن الخامس عشر .

(انظر : د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة هامش رقم٢ ص ٥١ ، د. مراد وهبة : قصة الفلسفة ص ٣٧ ، أحمد أمين ، وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ج ١ ، ص ١٢٣) .

٢ ــ استقلالها شيئا فشيئا ..

لكن الدين المقام الأول .. فالشرع مقدم على العقل أو النقل مقدم على الفعل ..

وأخذ رجال الدين يوفقون بين ما عندهم من دين، وبين ما جاءت به الفلسفة .. واستعانوا بها (أى الفلسفة) على حرب الوثنية الرومانية .

● ولذلك سمعنا عن رجال الدين الذين مزجوا الدين بالفلسفة كالقديس أوغسطين والقديس توماس الاكوينى . ولم نسمع عن فلاسفة خلص جديرين بهذا الاسم .

● ويمكننا أن نلاحظ على تعريف المسلمين جملة الملاحظات التالية :

* * *

ــ معنى الفلسفة عند فلاسفة الاسلام :

برغم ما تضمن التراث العربى الفلسفى من وجوه الطرافة والابداع نلاحظ أن تعريف الفلسفة اليونانى قد تردد صداه عند فلاسفة الاسلام . فالكندى المتوفى عام ٢٤٦ هـ /٨٦٠م م أطلق على الميتافيزيقا الفلسفة ــ الأولى وعلم الربوبية ــ ولما عرض الفارابى المتوفى سنة ٣٣٩ هـ ــ ٩٥٠م لتعريف الفلسفة فى كتابه : (الجمع بين رأيى الحكيمين) قال انها (العلم بالموجودات بما هى موجودة) وفرعها الى حكمة الهيئة ، وطبيعية ومنطقية ورياضية ، ورأى أن ليس بين موجودات العالم شىء الا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية .

● وذهب تلميذه ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ ــ ١٠٣٧ م فى رسائله التسع فى الحكمة والطبيعيات الى تعريف الفلسفة بأنها استكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى

عليه ، على قدر الطاقة البشرية ، أى التماس العلم بطبيعة الموجودات بما هي كذلك عن طريق النظر العقلى ، وفرع الفلسفة الى حكمة نظرية تتناول الأمور التى لنا أن تعلمها وليس لنا أن نعمل بها ، وحكمة عملية تتعلق بالأمور التى لنا أن نعلمها ونعمل بها ، وقسم الحكمة العملية الى حكمة مدنية تعرض لما ينبغى أن يكون عليه التعاون بين الناس على مصالح الأبد (وبقاء النوع الانسانى ، (وهى المقصود بها سياسة الدولة) والى حكمة منزلية تتناول ما ينبغى أن يكون عليه التشارك بين أفراد المنزل لتنتظم به المصلحة المنزلية (وهو علم الاقتصاد) والى حكمة خلقية تهدف الى معرفة الفضائل وكيفية مزاولتها ، والرذائل وكيفية اتقائها وتستفاد هذه الحكمة العملية بفروعها الثلاثة من الشريعة الالهية ، وان كانت قوانينها وتطبيقها على الجزئيات انما تعرف بالنظر العقلى .

● أما الحكمة النظرية عنده فتتفرع الى حكمة طبيعية تتعلق بما فى الحركة والتغير بما هو كذلك . وحكمة رياضية تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالطا التغير ، وحكمة تنصب على ما وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، وان خالطه فبالعرض لأن ذاته مفتقرة فى تحقيق الوجود اليها ، وهذه هى الفلسفة الأولى (ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا) والفلسفة الالهية جزء منها ، ويراد بها معرفة الربوبية .

● ومبادىء الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ، ولكن تحصيلها بالكمال انما يكون بالنظر العقلى على سبيل الحجة .

● وسيأتى مزيد بيان لكلام ابن سينا هنا على هذه النقطة عند كلامنا على فلسفته .

● أما بخصوص العلم الالهى فقد اتفق كل من الفارابى وابن سينا على أن الفلسفة على الحقيقة هى القسم الالهى . فالحكمة (معرفة الوجود الحق ، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته ...) على حد قول الفارابى . أو هو كما يقول ابن سينا : (العلم بأول الأمور فى الوجود وهو العلة الأولى ، وأول الأمور على العموم وهو الوجود والوجدة ، وهو أيضا الحكمة التى هى أفضل علم بأفضل معلوم . فانها أفضل علم أى اليقين بأفضل معلوم فانها أفضل علم أى اليقين بأفضل معلوم — أى بالله تعالى وبالأسباب من بعده وهو أيضا معرفة الأسباب القصوى للكل وهو أيضا المعرفة بالله) .

● وردد ابن رشد — فى الغرب الاسلامى — رأى أرسطو فى أن الفلسفة هى النظر فى الوجود بما هو موجود ..

وهكذا ساد الفكر الدينى العصور الوسطى ومعه فلسفة أرسطو جنبا الى جنب حتى مطلع العصر الحديث ... حيث قامت ثورة ثقافية ضدها كما سبق الالماع الى ذلك .

٣ — وحين جاء القرن السابع عشر دخل تاريخ الفلسفة فى طور جديد هو طور الفلسفة الحديثة على يد رجلين هما : فرنسيس بيكون الانجليزى (ت ١٦٢٦ م) . ورينيه ديكارت الفرنسى (ت ١٦٥٠ م) . بسبب تغير منهج البحث على يد كل منهما ، بعد أن تحرر المفكرون من سلطان الكنيسة وأرسطو فقد وضع أولهما أسس المنهج التجريبى فى العلوم الطبيعية بينما وضع ثانيهما أسس المنهج العقلى للبحث فى الفلسفة وغيرها ، وبفضلهما اشتد نشاط العلماء العلماء والمفكرين واشتعلت حماستهم ، وتنوعت أبحاثهم وتشعبت نظرياتهم ، وكان أكبر سمة للبحث الفلسفى بعدها هو البحث فى أسس المعرفة البشرية من حيث مصادرها وطبيعتها ونقدها ، بل ونقد العقل البشرى نفسه لمعرفة مدى مقدرته وجدارته ... وقد قام بهذا

فلاسفة عظام فى تاريخ الفكر تذكر منهم فى مجال المعرفة وعلى سبيل المثال ايس الا : جون لوك (ت ١٧٠٤ م) وباركلى (ت ١٧٥٣م) ودافيد هيوم •

وفى مجال نقد العقل : أما نوئيل كانط (ت ١٨٠٤ م) حتى جاء القرن التاسع عشر وظهر الفيلسوف الألمانى هيجل فبحث فى فلسفة التاريخ وترك فى ذلك أثرا فلسفيا ضخما على رأسه مذهبه فى المطلق وتطوره عبر التاريخ وفق منهج أطلق عليه (منهج الديالكتيك) الذى كان له أكبر الأثر فيما بعد على كارل ماركس مؤسس المذهب الفلسفى الذى يحمل اسمه والذى صار أساسا للشيوعية العالمية التى صارت هدفا يسعى اليه نظام الحكم فى كل من روسيا والصين ودول أخرى •

وبمجىء القرن التاسع عشر هذا دخلت الفلسفة والفلاسفة فى طور جديد هو المسمى بالفلسفة المعاصرة التى أساسها الاهتمام بالانسان ومشكلاته : حريته ووجوده الواقعى ••• فتعددت وجهات النظر هنا أيضا تعددا كبيرا أهمها أربع هى :

(أ) وجهة نظر المدرسة الأمريكية وفلسفتها تسمى باسم الفلسفة العملية ويطلقون عليها اسم البرجماتية •
ومؤسسوا هذه الفلسفة هم : جون ديوى (ت ١٩٥٢ م) ووليم جيمس (ت ١٩١٠ م) وبييرس (ت ١٩١٤ م) وهؤلاء يجعلون الفلسفة عبارة عن البحث العقلى الموجه الى المنفعة العملية • واعتبار المعرفة أداة العمل المنتج فأصبحت الفلسفة على يدهم هى أن ننظر فى الغايات والنتائج لا فى المبادىء والأسس التى تقوم عليها[1] • لذلك هم يعدون كل فكرة لا تنتهى الى سلوك عملى فى دنيا الواقع

---

(١) تشارلز ساندرز بييرس (مات ١٩١٤ م) •

هي فكرة باطلة • وطبقوا ذلك فى كل شىء حتى فى جانب الايمـان والأخلاق • هـذا اتجاه •

(ب) اتجاه آخر فى الفلسفة المعاصرة هو الاتجاه المـاركسى الذي يقوم على انكار كل ما هو روحي ويقرر بأن (لا اله والكون مادة) ويجعل معنى الفلسفة عنده أنها العمل على (تغيير المواقع لا تفسيره والقضاء على الخرافات) • قاصدا بذلك القضاء على المعنى القديم للفلسفة والقضاء أيضا على الدين ، الذى يسميه بالخرافات •

(ج) كذا نجد فى عصرنا هـذا أيضا الاتجاه الوجودى فى الفلسفة وهو الاتجاه الذى أرسى دعائمه فى الأصل (كيركجارد) •

ثم أرسى دعائمة فى قرننا العشرين هـذا رجلان هما : مارتن هيديجر وجان بول سارتر وخلاصـة ما يذهب اليه هـذا الاتجاه هو أن الفلسـفة ليس مهمتها البحث عن الوجود كله ••• بل الصواب هو أن تكون مهمتها البحث عن (الانسان المشخص فى وجوده الحسى الواقعى) أى فى حياته اليومية فى زحمة الكون من ناحية ، وفى علاقاته مع الآخرين من ناحية أخرى • وبذلك صارت الفلسـفة فى هذا المذهب أو فى هـذا الاتجاه عبارة عن منهج وصفى للتجربة الذاتية للانسان الفرد ••• مع ذاته ••• أى وليس للمجتمع ، فهى بذلك تعارض الاتجاه المـاركسى الذى يهتم بالمجتمع على حساب الفرد •

(د) وأخيرا نصل الى رابع الاتجاهات الفلسفية المعاصرة وهو الاتجاه الوضعى المنطقى[1] ، الذى يقول بضرورة اخراج الفلسفة لامن

---

(١) هناك وضعية فقط وهى التى أرسى دعائمها أوجست كونت فى القرن التاسع عشر وتقول بضرورة خضوع كل علم للتجربة ••• ووضعى منطقى هو هـذا الذى نشرحه أعلاه •

دائرة البحث عن الكون كله فحسب ، بل واخراجها أيضا من دائرة البحث فى العلوم ... لأن البحث عن الكون كله مضيعة للوقت فوق أنه صعب ولا فائدة منه ... والبحث فى العلوم هو من شأن هـذه العلوم التى انفصلت عن أمها الفلسفة واختصت بمناهج جديدة ، واذن فلم يعد للفلسفة مجال مستقل . وما الأفضل أن تشتغل بالتحليل اللغوى للألفاظ لمعرفة أى هـذه الألفاظ يناسب البحث العلمى التجريبى فيكون بذلك لفظا حقيقيا ، وأيها لا يكون . وجعلوا مقياس صواب الأفكار هو قابل التجربة حاليا أو مستقبلا وبذلك استبعدوا من دائرة الكلام المفهوم والمقبول كل لفظة لا تدل على فكرة يمكن تجربتها أو على الأقل يمكن تصور تجربتها . على أى نحو تكون ... ومن ثم فقد إنتهوا بهذا المقياس الى اسـتبعاد ألفاظ مثل الجوهر والروح والنفس وكل الألفاظ

واذا شئنا أن نجمل ما تقدم فى سـطور قليلة قلنا : كان معنى الفلسـفة قديما وعند اليونان هو : (البحث عن طبائع الأشـياء أى (حقائقها) بحثا عقليا مجردا) وكان أخص ما يميز الفلسـفة عندهم أنها لا تهدف الى دراسـة فروع المعرفة المختلفة لذاتها بل لتكون أداة أو مادة ينشىء منها الفيلسوف مذهبه . وبذلك اعتبر أرسـطو دراسة العلم لذاته أنها أشرف وأكرم من دراسـته لتحقيق غايات عمليـة أو دينيـة . وبذلك رفع من شأن النظر على العمل[1] .

وكذا أطلق أرسـطو الفلسفة على العلم بأعم معانيه . النظرى من طبيعيـات ورياضـيات والهيات . والعملى من أخلاق وسـياسة واقتصاد . واعتبرت الفلسفة بمعناها الضيق — وهو ما نسميه اليوم

---

(١) المقصود هنا أن التفكير العقلى كان عنده أفضل من العمل اليدوى لأن الأخير من شأن العبيد . وأرسطو فى الوقت نفسه كان رجلا واقعيا لا خياليا مثل أفلاطون اذ يحفـل بالتجارب ويميل الى المحسـوس ...

بما بعد الطبيعة (الميتافزيقا) علم الموجودات بعللها الأولى — أو علم الوجود بما هو كذلك مجردا عن كل تعيين (توفيق الطويل — المرجع السابق ص ٣٥) .

ثم غلبت الروح الصوفية والدينية الشرقية على تفكير الفلاسفة بعده فظهرت الأفلاطونية المحدثة . والمذاهب الأخلاقية من أبيقورية ورواقيــة .

وفى العصور الوســطى : كان معنى الفلســفة هو البحث العقلى عن الحقيقة أيضا لذاتها . والدين (لأنه كان له الســيادة فى تلك العصــور) هو البحث عن الحقيقة التى نزل بها الوحى فى الكتب المقدســة . وبذلك كان أهم ما يميز الفلســفة فى ذلك الوقت كان محاولة التوفيق بين الوحى والعقل . والرغبة فى جعل سلطة العقل القديم وسلطه الدين الجديد على وفاق واتســاق . والبرهنه على أن الحقائق الموحى بها من الله ليست الا تعبيرا عن العقل[1] .

أما الفلســفة الحديثة فقــد اهتمت بالبحث فى المعــرفة التى للانســان ... للوقوف على حقيقــة العــلاقة التى تربط بين قوى الادراك والأشــياء . واتجهت فلســفة المحدثين الى اعتبار المعرفة شــاملة للوجود .

أما فلســفة المعاصرين فقد ضاقت بذلك كله وحولت التفكير العقلى الى دراســة الانسان فى وجوده الواقعى واختلفت فى هذا وجهات النظر بين البرجماتية والمــاركسية والوجودية والوضعية ... كما ســبق أن أوجزنا القول فى كل منها .

---

(١) توفيق الطويل — أسس الفلسفة — طبعة ثالثة — القاهرة ١٩٥٨ م ، ص ٣٧ .

ولكن مع هـذه الكثرة المتنـوعة فى تعاريف الفلسـفة يمكننا القول أن التعريف القديم لازال له أنصار حتى فى عصرنا هـذا وهو التعريف الذى يذهب الى أن الفلسـفة معناها النظرة العقلية الكلية المتعمقة للأشـياء وأنها موقف من الحياة ... هى موقف كلى شامل لا يختص بجانب دون آخر . وذلك قصدا الى معرفة المبادىء القصوى التى تكمن وراء كل فرع من فروع الحياة[1] ... (توفيق الطويل أسس الفلسفة ص ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٠ ويحيى هويدى — مقدمة فى الفلسفة العـامة ٣٠ ، ٣١) .

ومن هنا صار للبحث الفلسفى جملة الخصائص الآتيـة :



---

(١) هناك مبادىء للأشـياء وأخرى بعيدة : الأولى مثل أن يقال أن سبب المطر هو تجمع السحب واصطدامها بهواء بارد . فيحدث تكاثف وينزل المطر . والثانية هى أن نقول ومن الذى كان سـببا فى حدوث السحب .... فاذا كان الجواب هو بخار المـاء فى البحار والمحيطات . نعود نسـأل ومن الذى سبب بخار المـاء ؟ فاذا كان الجواب : حرارة الشمس . نعود فنسـأل وما الذى سبب ذلك ؟ فاذا كان الجواب الشمس نفسـها وأن من طبيعة حرارتها تسـخين الأشـياء . نعود ونسـأل ومن الذى خلق الشمس وجعلها كذلك ؟ فاذا كان الجواب : الله تعالى هو الذى خلقها ... عند ذلك نقف . ونقول ان الله تعالى هو العلة البعيدة لنزول المطر .

مقـــدمة (٢) :

خصائص البحث الفلسـفى

١ — البحث الفلسفى عبارة عن موقف كلى من الحياة • وذلك فى مقابل النظرة الجزئية التى تتعلق بهذا الشىء أو ذلك • وهى نظرة الفنان أو العالم • فانها نظرة جزئيه الى هــذا الشىء أو ذاك والفرق بينهما أن نظرة الفنان تعتبر ذاتية لأنها تنبع من ذات الفنان ورؤيته للأشياء وتأثيره بها وانعكاس ذلك التأثير عليه فى عواطفه وشعوره فيعبر عن ذلك بوســيلة فنية أو بأخرى مثل أن يرى الفنان غروب الشمس وجمال منظر الشفق فيعبر عن ذلك فى قصيدة شــعرية أو فى لوحة فنية أو فى نغمة موسيقية أما العالم فانه ينظر الى الأشـــياء الجزئية من خارج ذاته أى كما هى موضوعة أمامه فى الطبيعة دون أن أدخل فى هذه النظرة عواطفه وشعوره • هو الأشــياء كما يجدها ••• ويبحث فيها هنا وهناك عله يهتدى الى القانون أو القوانين التى تعمل بمقتضاها هــذه الظاهرة أو تلك • تلكم هى التفرقة المبدئية بين العالم والفنان • ومن الواضح أنهما يختلفان معا عن نظرة الفيلسوف التى تعلو على ذلك ••• اذ هى تبحث فى الأسباب الكامنة وراء الأشــياء كلها ••• لا فى علم الطبيعة فقط ولا فى علم الكيمياء فقط بل فى الكون ككل • وحسبنا هــذا هنا •

٢ — الميزة الثانية للتفكير الفلسفى أنه تفكير ينبعث من الدهشة • أعنى الدهشة الواعية اليقظــة لكل ما يدور حولنا • هى دهشة تثير فينا الانتباه وحب الاستطلاع • والمثال على ذلك دهشة (نيوتن) عالم الطبيعة المشــهور عندما رأى تفاحة تسقط من الشــجرة على الأرض دون غيرها من التفاح ، فلفت ذلك نظره بشدة واعتبرها حدثا غير عادى وأخــذ يفتش عن السبب فعرف أن ذلك بفعل شىء •••

هي الجاذبية الأرضية • وعندئذ عرف هـذا القانون (قانون الجاذبية) منذ هـذه اللحظة •

وهكذا توالت اكتشافاته • ومثله في ذلك مثل غيره من العلمـاء في اكتشافاتهم ••• ان عقولهم ليست عادية ••• انها تقف عند كل شيء وتتساءل في دهشة ما الذي جرى لهـذا الشيء حتى حدث عنه كذا وكذا ••• الخ •

لكن دهشة الفيلسوف تختلف عن دهشة العالم أو الفنان اذ أن كليهما ينظر للأشـياء نظرة جزئية • أي ينظر نظرة محدودة لحدث واحد معين ••• لكن الفيلسوف عنده نظرة كلية أو دهشة كلية من الكون كله والوجود أجمع ••• هي دهشة من الحياة نفسها ••• لماذا هـذا كله ••• السموات والأرضون • والانسان والحيوان والجماد بما في ذلك الجبـال والبحار والأنهـار والمحيطات والطيور والأثمار والأزهار والموت والحياة ••• فيأخذ الفيلسوف يتساءل عن السر في وجود ذلك كله • وما قيمته • والانسان نفسه ماذا عن دوره في هـذه الحياة ؟ وماذا عن علاقته بالوجود ••• وبما يحيطه فيه من أشـياء هـذا الوجود ••• الى آخر هـذه التساؤلات •

٣ـ الخاصية الثالثة : للتفكير الفلسفي هي هي التأمل : وهو تلك الخلوة العقلية التي يخلو فيها الفلاسفة الى أنفسهم يتأملون فيهـا وفيما يجري حولهم من أحداث ، برغبة منهم في أن يعمق الفيلسوف وعيه ، ويكتشف في نفسه عناصر جديدة تجدد فاعليته ، وتجعله قادرا على العطاء والمشـاركة في حل مشاكل المجتمع • وهي بالطبع تختلف عن تأمل العالم والفنان ••• اذ أن كلا منهما يرجع في تأمله الى الوقوف حول جزئية من جزئيات الواقع أو الحياة ••• الأول ينظر اليها بحواسه والثاني بعاطفته •••

٤ ــ الخاصية الرابعة : للتفكير الفلسفي هي : سعة الأفق وعدم الضيق بآراء الآخرين وقبوله للمناقشة في آرائه •••

هـذا هو مجمل خواص التفكير الفلسفى وبها يمكننا القول بأن الفلسفة ليست الا محاولة لفهم التفاعل بين الانسان والوجود الكلى •

وهـذه هى مجمل تعريفات الفلسفة فى مختلف عصورها • انطلاقا من العصر اليونانى القديم حيث ظهرت هناك — كما هو رأى أغلب مؤرخى الفلسفة — من أنها نشأت لأول مرة على أرض اليونان وكان ذلك فى القرن السادس ق•م ، وكان أول المتفلسفين هو طاليس •• وجاء من بعده جملة فلاسفة يبحثون فى أصل العالم من أين جاء ؟ •• فنشأت على أساس هـذا السؤال جملة مدارس فلسفية عرفت •• بفلسفة ما قبل سقراط •• ولا يتسع المقام هنا لاستعرضها ••

● هـذا عن النقطة الأولى الخاصة بتعريف لفظة فلسفة ••

فاذا انتقلنا بعد ذلك الى النقطة الثانية وهى ما هو موضـوع الفلسفة ؟ لاستطعنا القول بأن موضوع الفلسفة يمكن أخذه من جملة تعريفاتها السابقة وأنه يدور حول المباحث الآتية :

— مبحث الوجود ••
— نظرية المعرفة ••
— مبحث القيم : الحق — الخير — الجمال ••

— فلسفات العلوم : فلسـفة القانون ، فلسـفة الدين ، فلسـفة التاريخ ، فلسـفة السياسة •••

❊ ❊ ❊

الفصل الثانى

مقدمات

الفلسفة الاسلامية

أو مقدمات
التفكير الفلسفى فى الاسلام

مقدمة : لابد قبل الخوض فى تفاصيل الكلام عن الفلسفة عند المسلمين من الاشارة الى شيئين :

أولهما : بيان الحالة العقلية التى كان عليها العرب قبيل الاسلام .

وثانيهما : بيان الحالة الفكرية التى كان عليها العرب عند ظهور الاسلام .. وقبل أن يعرفوا الفلسفة .

يلى ذلك الكلام عن كيفية انتقال الفلسفة وعلومها الى العرب .. وهذا معناه الكلام على الترجمة والمترجمين ..

***

مظاهر الحياة العقلية عند العرب
قبل معرفتهم بالفلسفة اليونانية

أولا ـ قبل الاسلام : وهو العصر المسمى بالعصر الجاهلي :

كانت مظاهر الحياة العقلية للعرب قبل الاسلام تأخذ عدة صور منها اللغوى ومنها التفكير فى أمر العقيدة ... فمن المعروف أن العرب أمة مشهورة بالفصاحة والبلاغة والشعر ... الذى كان يعد ديوان العرب ومرآة صادقة لحياتها وهم من هذه الناحية لا يشق لهم غبار ... وقد خصصوا لذلك أسواقا معينة يتبارى فيها الخطباء والشعراء وعينوا لها أوقاتا معلومة فى السنة . وكان من ذلك أسواق : عكاظ ومجنة وذو المجاز .. وكان من آثار ذلك أيضا المعلقات السبع المشهورة . كذلك كان عندهم معرفة بالأنساب ومعرفة بالأنواء والسماء ومعرفة بشىء من الأخبار ، ومعرفة بشىء من الطب المبنى على التجربة ... (١)

والى جانب ذلك كان للعرب صلة بأهل الأديان السماوية من يهود ونصارى . كما كان لهم أيضا صلة بغير هذين الدينين .

فقد كان يوجد فى الجزيرة العربية أهل الأديان الكتابية . كذا أصحاب الديانات البشرية . فاليهود كانوا موجودين فى يثرب وفى غيرها . والنصارى كانوا موجودين فى نجران وفى غيرها . كما كان يوجد عبدة الكواكب والمجوس القائلين بالهين : اله النور واله الظلمة على مقربة منهم . هذا فضلا عن وجود من يعبد الملائكة

---

(٢) أحمد أمين : فجر الاسلام ـ الطبعة الثانية عشرة ـ القاهرة ١٩٧٨ م ، ص ٤٨

والجن ... والأوثان (الأصنام) وهؤلاء الأخيرون هم الأكثرون[٣] .

وفي تفصيل ذلك يروى المؤرخون أن ديانات عرب الجاهلية هي :

(أ) الوثنيــة .. أي عبادة الأصنام سـواء أكانت مصنوعة من الذهب أو الفضــة أو غيرها ..

وكانت الكعبة مقر أوثان العرب وأصنامهم ومن أشـهرها :

(هبل) الذي كان على صورة انسان وكان مصنوعا من العقيق الأحمر مكسور اليد اليمنى ..

● وكان من أصنامهم كذلك (مناة) وقد نصب على سـاحل البحر الأحمر بين مكة والمدينــة وكان معظما عند الأوس والخزرج بخاصــة ..

● كذلك كان من أصنامهم (اللات) وكان له شـهرة واسعة بين العرب الشماليين وبين عرب الحجاز أيضا وعند ظهور الاسـلام كان معبده في مدينة الطائف .

● ومن بينها كذلك كان العزى .. ويظهر أنها كانت نخلة الى الشرق من مكة — أو كانت بيتا به نخلة قدسها العرب ..[٤]

وهـذه الأوثان كانت تعبد الى جانب الله تعالى وكان العرب يقولون عنها (هن بنات الله) و (هن يشفعن اليه) ويحكي عنهم القرآن ذلك (والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ان الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون) .

(الزمر — ٣)

---

(٣) أشار القرآن الكريم الى ذلك كله في آيات — منهـا آية سورة الحج .

(٤) يحيى هويدى — محاضرات في الفلسفة الاسـلامية — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٥ ص ٢٧

● اذن لم تكن غالبية العرب زنادقة ملاحدة بل كانوا مشركين (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) . (يوسف — ١٠٦).

● وكان من بين العرب نفر قليل زنادقة أى ينكرون وجود الله .. ويقولون (ما يهلكنا الا الدهر) ...

وبالنسبة للبعث : لم يكن يؤمن به من العرب الا قليل وأنكره الأكثرون ..(٥).

(ب) فريق آخر من العرب اعتقدوا بأثر الجن في حياتهم حتى تصوروهم آلهة وشركاء لله فى ادارة دفة هذا الكون .. فعبدوهم ..

(جـ) فريق آخر عبد الملائكة والجن معا : ..

ويصور القرآن الكريم ذلك كله فى قوله : (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا ، ولقد علمت الجنة انهم لمحضرون) . (الصفات — ١٥٨)

● و(ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة : أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ؟ قالوا سبحانك : أنت ولينا من دونهم ، بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون) . (سبأ ٤٠ — ٤١)

● واعتقد الجاهليون بأن الملائكة اناث : فهم بنات الله .. (أفأ صفاكم ربكم بالبنين وأتخذ من الملائكة اناثا ، انكم لتقولون قولا عظيما) . (الأسراء — ٤١)

(وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتكم ويسألون) . (الزخرف — ١٩)

---

(٥) يحيى هويدى — المصدر السابق — ص ٢٩

(د) الكهانة والكهان :

● الكهان : هم رجال ذووا قدرة ومواهب على الاتصال بالآلهة والأرواح والاستئناس بها واسترضائها حتى تمنع الشر .

فاذا استشارهم الناس فى أمر مستقبل فهذه هى الكهانة الحقيقية .

أما اذا استشاروهم لمعرفة مكان الأشياء الضائعة ، أو للتفرس فى الأمور أو الأشياء لاستخلاص الأسرار منها فهذه هى العرافة .

ويتصل بالكهانة والعرافة : علوم القيافة والفراسة التى كان يمارسها الكهان أيضا ويشاركهم فى ممارستها الناس العاديون .

ـ ومن طرق التنبؤ عند الكهان الاستقسام بالأزلام : أى السهام ..

ـ ومن طرق التنبؤ عندهم أيضا : (الزجر) : أى زجر الطير ..

ـ وكانوا ـ أى الجاهليون ـ يعتقدون فى السحر أيضا وقدرة السحرة على مداوة الانسان من أمراض عديدة بطرد الأرواح الشريرة من جسم المريض وبخاصة المجنون .

(هـ) أما عن عبادة الكواكب : فقد وجد من العرب فريق يعبدونها وهم الصائبة الذين ورد ذكرهم فى القرآن الكريم ...

ـ وأما عن ديانات فارس : فقد شاعت بين عرب الجاهلية عن طريق قوافل التجارة الى اليمن فى الجنوب حينا والى حدود فارس فى الشمال حينا آخر ..

وقد عرف العرب من هذه الديانة عبادة النار ...(٦)

---

(٦) يحيى نويدى المصدر السابق : ص ٣٥/٣٦

(و) وأما عن اليهودية :

فقد دخلت اليهودية بلاد العرب فى القرنين الأول والثانى بعد الميلاد ... جاؤا من فلسطين .. أما لسبب ضيق سبل الرزق عليهم فيها .. أو بسبب هجوم الرومان على فلسطين ... واستقروا فى المدينة (أو يثرب) واشتغلوا بالتجارة واقتنوا الضياع والأموال .

(هويدى — ٦٣)

(ز) وأما عن النصرانيــة :

فقد دخلت بلاد العرب عن طريق التبشير أولا : ثم عن طريق تجارة الرقيق الأبيض ثانيا : وكان اتصال عرب الحجاز فى مكة والطائف بأهل الحيرة فعرفوا عنهم النصرانية أما اليمن فقد عرفت النصرانية فى نجران ..

ولمـا لم ترض هـذه العقائد بعض أصحاب العقول المتحررة من أسر التقليـد تركوها . وقرروا البحث عن الدين الصـحيح علهم يدركونه ... فيعتنقونه ويستريحون من هـذا الشك المبرح . الذى ألم بهم ، ومن هـذه الحيرة التى سدت عليهم منافذ الراحة .

اجتمع هؤلاء النفر معا ، وتباحثوا الأمر ثم قرروا الخروج من مكة الى بلاد الله الواسـعة علهم يصيبون الدين الصحيح . وهم : ورقة بن نوفل ، وعبد الله بن جحش بن رئاب ، وعثمان بن الحويرث وزيد بن عمرو بن نفيل ، وأبو قيس بن أنس ، وخالد بن سنان العبسى ، وأمية بن أبى الصلت الشاعر المشهور على خلاف بين المؤرخين فى أسـماء بعضهم وعددهم (٧) .

---

(٧) انظر : عبد الحليم محمود — التفكير الفلسفى فى الاسلام جـ ١ ص

ومحمـد على أبو ريان — تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسـلام جـ ١ ، ١٩٨٣ م ، ص ٣٧

(ح) وقد عرف هؤلاء فى التاريخ باسم (الحنفاء) : لأنهم وحدوا الدين الصحيح هو ملة سيدنا ابراهيم المسماة باسم الحنفية ... فاعتنقوه . ومنهم من أنصرف الى دين آخر لما لم يجد من يعلمه أمر هذا الدين .

(ط) والى جانب ذلك كان يوجد طائفة أخرى فى العرب وفى مكة بالذات تسمى (الحمس) . وهم الذين نذروا أنفسهم للدين أو نذرهم آباؤهم له . فصاروا من أجل ذلك يخدمون البيت الحرام والحجيج اذا ما وفدوا حيث يسهرون على راحتهم أيام الحج . وكان هؤلاء الحمس يمتنعون عن أكل الطعام الذى يحملونه معهم الى الحرم . كما كانوا لا يدخلون بيتا من الشعر ، ولا يستظلون الا فى بيوت من أدم أى من جلود الابل ... وألا يأكلوا اللحم ، وألا يطوفوا بملابس عصوا الله فيها وألا يغادرها الى غيرها من أماكن المشاعر زاعمين أن مكة هى فقط البلد الحرام ولا يجوز الخروج منها الى غيرها بالنسبة لهم . وقد حدث هذا الزعم منهم فى آخر الأمر . ولما قدم بهم العهد على ذلك صار من يطوف بالبيت من غيرهم لا يطوف الا بملابس لم يعصوا الله فيها مثل (الحمس) فاذا لم يجدوها ... طافوا عرايا . وكان من عادتهم ألا يدخلوا البيوت من أبوابها ... وقد أبطل الاسلام ذلك كله(٨) .

وكان يوجد الى جانب هؤلاء الحنفاء وأولئك الحمس ، فريق آخر من العرب تميز بجود الرأى وشدة الاصابة فى القول والعمل ، وسداد التفكير ... حتى جعل الناس لهم فى الشدائد يرجعون

---

(٨) سيرة ابن هشام جـ ١ حديث الحمس — الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية — القاهرة سنة ١٣٢١ ص ١٧٩
— ويحيى دويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية — ص ١٠٢

الى رأيهم يسترشدون به كلما حز بهم أمر أو نزل بهم مكروه ... أو ضيق أولئك هم (الحكماء) :

ويدخل فى هؤلاء الحكماء أيضا الأطباء ، لما كان لهم من العلم والتجربة ونفوذ الكلمة .

ويراد بالحكمة التى ينسب اليها هؤلاء الحكماء معنى مختلف عما وجدناه عند فلاسفة اليونان . فهى فى اللغة العربية يقصد بها عند ذكر هؤلاء الحكماء الذين ظهروا قبل الاسلام فى العرب ... (اتقان فى العلم والعمل يمتنع معه الزيغ والفساد والجور ، أو هى العلم الكامل النافع . أو هى اسم للعلم المتقن والعمل به وضده السفة ... وهو العمل على خلاف موجب العقل وضده العلم لا الجهل . وبذلك يكون الحكيم هو العاقل الخبير الماهر ... وهو المعنى العبرى وقبل ذلك الآرامى .

فصاحب الحكمة بناء على هذا هو المصيب برأيه الذى يقضى على شىء بشىء فيقول : هو كذا وليس بكذا وهو الذى يحسن دقائق الصناعات ويتقنها .

وقد ورد فى الحديث : (ان من الشعر لحكمة) أى أن فى الشعر كلاما نافعا يمنع من الجهل والسفه وينهى عنهما . ولذا قيل : أراد به المواعظ والأمثال التى ينتفع بها الناس . ويروى أن من الشعر لحكما . وقد سمى الأعشى قصيدته المحكمة حكمية أى ذات حكمة فقال :

وغريبة تأتى الملوك حكيمة قد قلتها (شعر) ليقال من ذا قالها

وعند العرب أيضا من معاني الحكيم الحاكم : وهو القاضى أو هو الذى يحكم الأشياء ويتقنها . كما أن من معانى الحكمة عندهم أيضا : العدل . ورجل حكيم أى عادل . وخلاصة ما ذكروه من تعاريف كثيرة

للحكمة هو الدلالة على التبصر فى الأمور ، واستقراء الحوادث ودراستها لاستخراج التجارب منها ، والحكم بموجبها • ومن هنا أدخلوا الحكم بين الناس والنظر فى الأحكام فى جملة أمور الحكمة • وهـذا المعنى كان معروفا أيضا لدى غير العرب من أمم الشرق القديم[9] •

هـذا المعنى الذى أوردناه للحكمـة والحكماء هنا ليس هـو المقصود من كلمة (حكمة) اليونانية تماما ••• حتى وان سمى العرب والشرقيون عموما فلاسفة اليونان باسم الحكماء[10] • ومن ثم فنحن لا نستطيع أن نرادف بين (الحكمة) وبين (الفلسفة) لأن بين الاثنين فرقا كبيرا فى المفهوم هو نفس الفرق الذى بين (الفيلسوف) و(الحكيم) اذ بينهما تباين كبير فى أسـلوب البحث ، وفى كيفية التوصل الى النتائج المعرفة وفى مفهوم كل واحد منها لهدف الآخر وفى الغاية القصوى من كل منهما •

فالغاية من الحكمة : العبرة والاتعاظ ، والأخذ بما جاء فيها من حكم ، أى غايات عملية وتأديبية بينما الغاية من الفلسفة البحث عن معنى الكون وعما يكون وراء الطبيعة من خفايا غير مكتشفة وأسرار • وذلك على النحو السـابق الاشارة اليه[11] •

---

(٩) تجد فى التوراة اصحاحات مثل الأمثال وأيوب ونشـيد الانشاد وغيرها ملئت حكمة • كما تجد فى الآرامية لفظة (حكيمو) بمعنى عالم • ـــ انظر : جواد على ـــ المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسـلام جـ ٨ ، ص ٣٣٦

(١٠) لكن هناك فى اليونان وجد حكماء قبيل الفلاسفة وكانوا يسمون الحكماء السبعة ومنهم سولون المشرع • وربما كانوا هم وحكماء العرب مشتركين فى معنى واحد • لكن ليسوا هم الفلاسفة الذين ظهروا فيما بعد ـــ على أية حال •

(١١) انظر : جواد على ـــ المصدر السابق نفس المكان •

هـذا فضلا عن أن الحكمة التى هى بمعنى الفلسفة انما تأتى بعد التروى (التفكير العميق) فى النظر الى الأشياء نظرة كلية فاحصة لمعرفة الأسباب البعيدة وراءها الخ ما قدمنا ذكره بينما الحكمة عند العرب كانت (فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات) فيما يقوله الشهرستانى(١٢) .

ومن هؤلاء الحكماء العرب نذكر :

١ — عامر بن الظرب : ومن حكمة قوله : (انى ما رأيت شيئا قط خلق نفسه ، ولا رأيت موضوعا الا مصنوعا ، ولا جائيا الا ذاهبا . ولو كان يميت الناس الداء لأحياهم الدواء) . يريد بذلك اثبات وجود الله تعالى ومن حكمه أيضا : (الرأى نائم ، والهوى يقظان ، فمن هنالك يغلب الهوى الرأى) .

٢ — اكثم بين صيفى بن رياح من بنى تميم . ومن حكمة قوله : (مقتل الرجل بين فكيه) (يعنى لسانه) وقوله : (تناءوا فى الديار وتواصلوا فى المزار) وهو قوله أيضا : (تناءوا فى الديار وتواصلوا فى المزار) وهو قوله أيضا : (تباعدوا فى الديار ، تقاربوا فى المودة) . وقوله : (ويل للشجى) (أى الذى عنده هم وفكر) من الخلى (أى الذى هو فارغ من الهم والفكر) .

٣ — ومنهم قس بن ساعدة الايادى : الخطيب المشهور وقد رآه النبى ﷺ قبيل البعثة . ويروون عنه قوله : اذا خاصمت فاعدل ، واذا قلت فاصدق . ولا تستود عن سرك أحدا ، فانك ان فعلت لم تزل وجلا وكان بالخيار ، ان جنى عليك كنت أهلا لذلك ، وان وفى لك كان الممدوح دونك وكن عف العدلية مشترك الغنى تسد قومك) الى غير

---

(١٢) انظر : الملل والنحل القسم الثانى تخريج محمد فتح الله ابن بدران طبعة الأنجلو المصرية — ص ٦٤ ، بدون تاريخ .

ذلك من أمثال نسبتوها اليه[١٣] .

٤ — ومنهم زهير بن أبى سلمى الشاعر المشهور . وغير هؤلاء يوجد كثيرون أيضا . منهم عبد المطلب جد النبى ﷺ الذى منع نكاح المحارم ، وأمر بقطع يد السارق ، ونهى عن قتل المؤودة .

ومن الحكمة عند العرب المثل أيضا وجمعه أمثال . والمراد به أقوال مختصرة يراعى فيها الايجاز والبلاغة والتأثير وقد يكون المثل كلمتين وقد يكون أكثر من ذلك .

ومن أمثلهم القديمة المشهورة حتى اليوم : (آخر الدواء الكى) و (آخر الطب الكى) .

ومن الأمثال التى نسبوها للحكيم (اكثم بن صيفى) المقدم ذكره قوله : (رب عجلة تهب ريثا ، وادرعوا الليل فان الليل أعفى للويل ، ولا جماعة لمن اختلف وأسرع العقوبات عقوبة البغى ، وشر النصرة التعدى . ورب قول أنفذ من صول . والحر حرو ان مسه الضر)[١٤] وغير ذلك . (المفصل فى تاريخ العرب جـ ٨ ، ص ٣٦٣) .

هـذا كله علاوة على نبوغ العرب فى اللغة والشعر :

على نحو ما هو معروف وكما سبق القول .

والخلاصة أن شبه الجزيرة العربية كان يموج بتيارات روحية شتى تتلاقى عند نقطة واحدة هى الشعور بالحاجة الى عقيدة من السماء ترسى وعائم الايمان الصحيح ، وترسم طريق الهدى للتائهين فى بيداء الضلال .

---

(١٣) جواد على (الدكتور) المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام . جـ ٨ ص ٣٥٨ ، ٣٦٢

(١٤) المفصل فى تاريخ العرب جـ ٨ ص ٣٦٣

... وكانت هذه النزعات المختلفة التى تجمعت وتلبدت سحبا قبيل ظهور الاسلام تشكل ارهاصا أو تمهيدا كان لابد منه لكى تأتى رسالة الدين الجديد على أرض ممهدة للدعوة وتعنى بتعاليمها على نحو يتفق مع سنن التطور المترابط الحلقات[15] .

***

ثانيا ــ العرب عند ظهور الاسلام :

... لم يكن العرب عند ظهور الاسلام فى سذاجة الجماعات الانسانية الأولى من الناحية الفكرية التى تهمنا يدل على ذلك ما سبق أن ذكرناه عن دياناتهم وعن آثارهم الأدبية . وكان بين أهل هذه الأدين جدال ونزاع وكان هذا الجدل يتناول بالضرورة شئون الألوهية والرسالة والبعث والآخرة والملائكة والجن والأرواح . الى آخر ما قدمنا كل ذلك يدل على أن العرب عند كان يتشبثون بأنواع من النظر العقلى يشبه أن تكون من أبحاث الفلسفة العملية لاتصالها بما وراء الطبيعة من الألوهية . وقدم العالم أو حدوثه ، والأرواح والملائكة والجن والبعث . وقد أشار الى ذلك القرآن الكريم فى آيات كثيرة وفى مواضع مستعددة منه . ومن ذلك قوله تعالى : (وقالوا ان هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحى وما يهلكنا الا الدهر ...)[16] ففى ذلك اشارة الى أصحاب مذهب قدم العالم وانكار الصانع ، وقوله : (ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة : أهؤلاء اياكم كانوا يعبدون ؟ ــ قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون)[17] . وقوله تعالى : مشيرا الى منكرى البعث : (أئذا متنا وكنا ترابا ، ذلك رجع علينا

(١٥) محمد على أبو ريان (الدكتور) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، ط . اسكندرية ١٩٨٣ م ، ص ٤٣

(١٦) سورة الجاثية آية ٢٤

(١٧) سورة سبأ آية ٤٠

بعيـدا)[١٨] • وفى معرض حكاية قصـة سيدنا ابراهيم الخليـل (عليه السلام) تعرض القرآن لذكر موقفه من عبادة الكواكب ورفضه لها لأنها (تأفل) وهـذا منه لينسبه قومه الذين يعبدونها الى خطأ اتجاههم هـذا[١٩] •

أما باقى الأديان الأخرى التى كانت معروفة فى جزيرة العرب فقد أشارت اليها آية سورة الحج وهى قوله تعالى : (ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ، ان يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شىء شـهيد)[٢٠] •

وعندما جاء الاسـلام جاءهم بجملة من العقائد تنتظم حياتهم كلها وذلك لأنها تشـمل أمر العقيدة الدينية التى تخاطب العقل أيضا الى جانب القلب ••• وهى عقيدة الايمان بالله وما ذكر معه من وجوب الايمان بالأنبياء السابقين والكتب التى أنزلت عليهم ، وكذا الايمان باليوم الآخر ••• الخ ••• يضاف الى ذلك : نظما وتشريعات أخرى تتناول أدق حياة الانسـان سواء فى تفرده مع نفسه أو فى اشتراكه مع غيره أو حتى فى صلته بربه • وهى لذلك تتناول مسائل العبادات والمعاملات ، وهـذه يدخل فيها المسائل الاقتصادية والمالية كلها ••• وشـئون الأسرة ، والقـانون الجنـائى وكذا قانون حماية الأعراض والأسر وهما المعروفان فى الفقه الاسلامى باسم (الجنايات والحدود) وهـذه كلها يضاف اليها قواعد تنظيم سلوك الناس أفردا وجماعات وتعلمهم الآداب الحسنة ••• وتلك هى قواعد الأخلاق ••• "

هـذه المسائل كلها تدخل ضمن اطار واحد اسمه (الدين) وهو لذلك ينقسم الى قسمين كبيرين هما : العقيدة — والشريعة •

---

(١٨) سورة ق آية ٣
(١٩) انظر الآيات ٧٥ — ٧٨ من سورة الأنعام •
(٢٠) سورة الحج آية ١٧

والأولى هى ما يسمى أيضا بجانب الايمان أو الاعتقاد والثانية هى ما يسمى بجانب العمل أو الشريعة وكانت هذه ثورة شاملة فى حياة العرب كلها ... ولما دونت العلوم فيما بعد ، صار لكل جانب من هذه الجوانب علم خاص بها يدرسها ويقعد القواعد ويقيم النظريات لها . فنشأ لذلك علوم اسلامية صميمة هى علم التوحيد وهو يدرس مسائل الاعتقادات . وعلم الفقه وهو يدرس مسائل العبادات والمعاملات بأنواعها . وهو من أجل ذلك يسمى بـ (القانون الاسلامى) . وعلم التصوف وهو يدرس الأخلاق الاسلامية والسلوك ويتعمق فى معرفة علل النفس الأخلاقية تمهيدا لعلاجها بالآداب الاسلامية ودعتها الضرورة الى وجود علم منهجى يبحث فى نظام وطرق الاستنباط للأحكام فى المسائل الفقهية العملية ، لكنه لم يلبث أن طبق بعد ذلك فى مسائل الاعتقاد أيضا ، لأنه يتضمن قواعد عقلية خالصة ، فهو من ثم يعد منطقا خاصا بالعلوم الاسلامية ذلكم هو علم أصول الفقه . ومن أجل ذلك صارت العلوم الشرعية الرئيسية فى الاسلام والتى تدور حول الأحكام المأخوذة من النصوص الشرعية الموجودة فى الكتاب والسنة أربع هى :

١ ـ علم التوحيد .

٢ ـ علم الفقه .

٣ ـ التصوف .

٤ ـ علم أصول الفقه[٢١] .

والأول والرابع علمان عقليان ... والثانى والثالث علمان عمليان . أما العلوم التى تدور حول النص ذاته فهى علوم القرآن وعلوم

---

(٢١) علم التوحيد وعلم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم التصوف .

السـنة ... أو علوم الحديث . هذان الجانبان الرئيسيان فى الاسلام : العقيدة والشريعة . لم يحدث خلاف بين المسـلمين ولا مناقشات بشأن الجانب الأول لأنه يعتبر من أساسيات الدين ومسلماته . وانما الذى حدث فيه اختلاف وآراء واجتهادات انما هو الجانب الثانى : المسمى بالشريعة فى مقابل الجانب الأول المسمى بالعقيدة .

وسبب هـذا الاختلاف يرجع الى أن هـذا الجانب قد استوفى الشارع الحكيم (الله تعالى) أصـوله ، ثم ترك للنظر والاجتهـاد تفصـيله[٢٢] . وجاءت السـنة فبينت تفاصـيل هـذا الاجمال ... وبعـد ذلك جدت حوادث ووقائع لم يرد فيها نص فى الكتاب ولا فى السـنة ... فاجتهد في معرفة أحكامها علماء الأمة وفقهاؤها ...

ومن أجل ذلك شرع الجدال فى الفقه والمناظرة فيه لأن مجال الاجتهاد فيه وارد ... أما مجال العقيدة والايمان بالله . فقد منع المسـلمون من الجدال فى ذلك على نحو ما سـبق ... لأن الله تعالى لا يوصف عند الجماعة — أهل السـنة الا بما وصف به نفسـه . أو وصفه به رسـوله . أو اجمعت عليـه الأمة . وليس كمثله شىء فيدرك بقياس أو انعام نظر لذلك لم يكن غريبا أن يتنازع الصحابة فى كثير من مسائل الأحكام وهم سادات الأمة .. لكنهم لم يتنازعوا بحمد الله فى مسألة من مسائل الأسماء والصفات وأفعال الانسان ... بل كلهم على ما نطق به الكتاب والسـنة كلمة واحدة . من أولهم الى آخرهم . لأنهم كانوا يرون الا سـبيل لتقرير العقائد الا الوحى . ... أما العقل فمعزول عن الشرع وأنظاره كما يقول ابن خلدون فى المقـدمة[٢٣] .

---

(٢٢) مصطفى عبد الرزاق — المصدر السابق — ص ١١٤

(٢٣) مصطفى عبد الرزاق — المصدر السابق — ص ١٢٧

ولأنهم أيضـا كانوا يرون أن التناظر والتجادل في الاعتقـاد يؤدى الى الانسـلاخ من الدين • وقد أدى اجتهادهم هـذا في مسائل الفقه الى ظهور ما عرف باسم « أهل الرأى » و « أهل الحديث »[24]. بعبارة أخرى ظهر هنا في مجال الفقه الاجتهاد بالرأى والقياس ••• وتلك خطوة لها دلالتها في تاريخ التفكير العقلى وتطوره في الاسلام • تبع هـذا أو صاحبه اختلاف بين المسـلمين في مسـائل أخرى سياسية بدأت على صورة مناقشات كلامية في أول الأمر كالذى حدث في سقيفه بنى ساعدة بين المهاجرين والأنصار وانتهت ببيعة أبى بكر •• لكنها أخذت صورة أخرى بعـد ذلك هى صورة الخلاف الحاد الذى أدى الى امتشاق الحسـام وخوض غمار الحرب • وذلك على نحو ما حدث بين سـيدنا على رضى الله عنـه ومعاوية وكما يقول الشـهرستانى (لم يسل سيف في الاسـلام على قاعدة دينية كما سل في مسأله الامامة)[25] • وهو الخلاف الذى أدى الى ظهور الأحزاب السياسية الدينية في الاسـلام • مثل الشـيعة والخوارج • والى ظهور الفرق الدينية مثل المرجئـة ••• والى هنا كان الخلاف بعيدا عن مسـائل الاعتقـاد •

لكن الأمور أخذت تتجه بعـد ذلك وجهة أخرى فتناول مسائل الخلاف والمناقشات بين هـذه الأحزاب والفرق الدينية مسائل تتصل بالعقيدة مثل حكم مرتكب الكبيرة أمؤمن هو أم كافر ؟ ومثل تبرير أعمال بنى أمية وظلمهم وأن ذلك جرى بقدر الله ••• وهنا ظهرت

(٢٤) أصحاب الرأى والقياس وهم أهل العراق • وأهل الحديث وهم أهل الحجاز • ومقدم جماعة أهل الرأى هو أبو حنيفة النعمان صاحب المذهب المتوفى ١٥٠ هـ • أما أهل الحديث فامامهم مالك بن أنس المتوفى ١٧٩ — ٧٩٥ م •

انظر : مصطفى عبد الرزاق — التمهيد ص ٢٠٥ ، ٢١٣

(٢٥) الشهرستاني — الملل والنحل •

مشـــكلة حرية الانسان في أفعاله : أحر دو أم مجبور ؟ • وظهرت على أيدى اناس كل منهم يدافع عن وجهة نظره بنصوص تشـــهد له ••• وكان هـــذا مبدأ الخلاف فى مسائل العقائد ••• وكان ذلك فى عهـــد الصحابة وذلك يدل عليه قول ابن عمر لمن جاءه يقرئه السلام عن رجل من أهل الشـــام قال ابن عمر : (انه بلغنى انه قد أحدث التكذيب بالقدر فان كان قد أحدث فلا تقرأ منى عليه السلام)(٢٦) • أما قبل ذلك : أعنى عصر النبى نفسه ﷺ • فقد منع المســـلمون من المناقشة فى مثل هـــذه المسائل والتى تدور حـــول ذات الله تعـــالى ما هى ؟ وحول القدر • أى حرية الانســـان ••• من عدمه • ووردت فى ذلك نصوص تدل على منع الرســـول ﷺ من ذلك(٢٧) خوفا على المســـلمين من الوقوع فى الفتن كالأمم السابقة • وأيضا لأن أصول الايمان من اعتقاد فى الله وباقى الأصول هى أمور أساسية جاء بها القرآن وسلم بها المؤمن طبقا لمـــا ورد فى القرآن • وفيها (ليس كمثله شىء وهو الســـميع البصير) • الى غير ذلك من آيات • وكل الأدلة التى ورد بها القرآن فى اثبات الربوبية والوحدانية وأســـماء الرب وصفاته ••• الخ لا تخالف العقل • وليس فيما ابتدعه من جاؤا بعـــد ذلك من أدلة

---

(٢٦) د• عبد الحليم محمود (التفكير الفلسفى فى الاسلام ص ١٣٢) د• أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٢٨٤ •

(٢٧) الروايات هنا كثيرة ومنها قول الرســـول ﷺ لمن خرج عليهم من أصحابه ووجدهم يتراجعون فى القـــدر فقال مغضـــبا : (ياقوم بهذا ضلت الأمم قبلكم باختـــلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض •••) الحديث من طريق عمر بن شعيب عن أبيه عن جده • وهناك رواية أخرى فى هـــذا المعنى عن أبى هريرة وفيها قول الرسول ﷺ لمن تنازعوا فى القدر (أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت اليكم ••• الخ الحديث ••• ويوجد طرق أخرى لهذا الحديث وكلها فى هـــذا المعنى : : ذم الكلام وأهله لشيخ الاسلام أبى اسماعيل الهروى نقلا عن مصطفى عبد الرزاق ••• ص ٢٨٢ المصدر السابق •

وبراهين ... تخالف الشرع أى اتفاق مع العقل ولا مع الشرع ...
فيما يقوله ابن تيمية فى كتاب الايمان ص ١٤٥ .

ومن أجل ذلك فهى ليست مجالا للتساؤل ... ومن ثم صارت أسمى من الشك أو البحث فيها فى العهد النبوى وأوائل عصر الخلفاء الراشدين .

أما بعد عصر النبى نفسه (ﷺ) فقد ظهر الخلاف فى هذه المسائل : حرية الانسان فى أفعاله وكان ذلك على يد القدرية[٢٨] .

وانكار كون الصفات زائدة على الذات ... على يد الجهمية[٢٩] .

ثم يتبع ذلك ظهور المعتزلة وتأسيس علم الكلام على أيديهم وكان

---

(٢٨) أول من تكلم فى القدر ودعا اليه هو معبد الجهنى الذى دعا الى القول بحرية الارادة فى الإنسان وأنكر كونه مجبورا وتبعه أبو مروان غيلان الدمشقى ، وقتل غيلان ١٢٥ هـ على يد هشام بن عبد الملك .

(٢٩) الجهمية هم أتباع جهم بن صفوان وكان يقول ان الانسان مجبور وأنه لا اختيار له ولا قدرة وانما هو كريشة معلقة فى الهواء وقال أيضا بنفى الصفات عن الله . وأول ما ورد عن ذلك فى القرآن .

وقد ذابت القدرية والجهمية فى غيرهما من المذاهب ولم يعد لهما وجود مستقل . وظهر على أثرهما مذهب المعتزلة ، وكثيرا ما يسمى المعتزلة بالقدرية لقولهم بحرية الانسان مثل ما كان يقول معبد الجهنى وغيلان الدمشقى اللذين سمى مذهبهما باسم القدرية على نحو ما سبق القول . وكذلك كان يسمى المعتزلة أحيانا باسم الجهمية لمشابهتهم لجهم بن صفوان فى قوله بنفى الصفات فقط والا فهو من القائلين بالجبر وهم لم يتابعوه فى ذلك .

(أحمد أمين / فجر الاسلام ص ٢٨٦/٨٧) .

ذلك فى حـدود المـائة من الهجرة • لأن واصـل بن عطاء مؤسس (المعتزلة) كانت وفاته ١٣١ هـ = (٧٤٨ — ٧٤٩) وولادته كانت ٨٠ هـ = (٦٩٩ م) فيكون زمن طلبه العلم وقدرته على الاجتهاد فى حدود المـائة تقريبا •

ولـما عجز علم الكلام فيما بعد عن مجاراة خصوم الاسلام وأعدائه فى قوة جدلهم ووجد المدافعون عن الاسلام وهم المعتزلة أن أولئك الأعداء من يهود ونصار وغيرهم مسلحون فى جدلهم بسلاح المنطق اليونانى — اضطروا هم الآخرون الى أن يتسلحوا بسلاح هـذا المنطق فكان ذلك بداية لقراءتهم علوم الفلسـفة • لأن المنطق جزء منها • وكانت هـذه البداية تلبية لهذه الحاجة العملية الملحة فى مواجهة الخصوم ثم ما لبثوا بعـد ذلك أن أقبلوا على دراسة الفلسفة نفسها لذاتها لشغفهم بالمباحث النظرية والأنظار العقلية ولتشوفهم الى معرفة ما عند غيرهم من علوم وهـذا ما يحدث فى كل أمة عندما تتحضر فكان من ذلك نبوغ بعض زعمائهم فى الفلسفة وبدء دخول الفلسفة فى الفكر الاسـلامى • ومن هؤلاء الزعماء نذكر :

النظـام الذى عرف أرسـطو عن طريق كتبـه التى ترجمت فى بداية عصر الترجمة ، وفى الدور الأول من هـذا العصر والجاحظ ... الذى تشير كتبه كثيرا الى أرسـطو على نحو ما نراه فى كتابه (الحيوان) •

وفى ذلك يقول أحـد الباحثين : ان الفلسـفة اليونانية عرفها المسـلمون قبل عصر الترجمة الرسمى بدليل أن المتكلمين الأوائل من أمثال أبى الهذيل العلاف وهشـام بن الحكم وغيرهما كانت لهم معرفة واسـعة بالفلسفة اليونانية وتناولا لمصطلحات فلسفية تدل على أن حركة الاتصـال قد تمت من قبل(٣٠) •

---

(٣٠) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسـلام جـ ١ ص ٧٥ •

● لكن ما قام به المتكلمون من بحـــوث ميتافيزيقية كان أمرا مختلفا عن الفلسفة المشائية الميتافيزيقية فى كثير من أصولها ويستمد من القرآن مادته لا من فلاسفة اليونان •

● اذن هناك بحوث ميتافيزيقية أقام القرآن والسنة أصولها — وهى تختلف عن ميتافيزيقا اليونان •• وهــذه الأصول الاسلامية هى :

● الله : ذات وله أســماء : فكان لابد أن يتساءل المسلمون ما هى حقيقة الذات (وحقيقة الاســم) • ولابد أن يحــددوا الصلة بين الاثنين •

● ومن الله وذاته وصفاته : اتجهوا الى البحث فى العــالم : ولمــا كان الاسلام يقرر خلق العالم من لا شىء فقد اتجه المسلمون الى البحث فى (حدوث المــادة) وأن يضعوا المذهب الفلسفى •

● وتكلم القرآن عن (اختيار الانســان وجبره) ، فكان على المســلمين أن يقيموا مذاهبهم في حرية الارادة الانسانية أو فى عدم حريتها •• الخ •

● هــذه المسائل خاض فيها علماء الاسلام أو البعض منهم نتيجة عوامل خارجية دعتهم الى تفسير هــذه المشاكل •• بعــد أن كانت موجودة في القرآن والســنة ومحل ايمان وتسليم دون خوض فى تفاصــيلها •

واذن فالمسائل الميتافيزيقية كانت موجودة فى الاسلام أصلا — وانما الجديد الذى قام به بعض علماء الاسلام (أى المتكلمون) هو تفسيرها •• وهــذا التفسير ألجأهم اليه عوامل خارجية •• ولكن أصــول المسائل جاء بها الاســلام[٣١] :

---

(٣١) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاســلام جـ ١، ص ٣٦ — ٣٨ •

● بعد ذلك جاءت الترجمة فعرف المسلمون كتب الفلاسفة .. من باب واسع .. ساعد على ذلك وجود مراكز فلسفية متعددة قريبة من بلاد الاسلام بل وفي البلاد التي فتحها المسلمون — فلنلق نظرة على كل :

* * *

أولا — الترجمة :

مرت الترجمة بمراحل هي :

١ — المرحلة الأولى : في العصر الأموى : وقد كان خالد بن يزيد ابن معاوية (المتوفى سنة ٨٥ هـ — ٧٠٤ م) ويسمى حكيم آل مروان هو أول من ترجم له الكتب في الاسلام ، وكان اهتمامه منصبا حول كتب الكيمياء بالذات والتي كانت تسمى في عصره بـ (الصنعة) اشتغالا منه بالعلم .. الخ . لحبه له من ناحية . وانصرافا عن السياسة ومخاطرها من ناحية أخرى . حيث كان يطمع في الخلافة . فلما فاته ذلك آثر الانحياز الى جانب العلم واهتم بالكيمياء بالذات لكي يحول بواسطتها المعادن الخسيسة الى ذهب ... فيغني نفسه وأصحابه[٣٢] .

فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مصر وقد تفصح بالعربية . وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي الى العربي وهذا أول نقل كان في الاسلام من لغة الى لغة . ثم نقل الديوان وكان بالفارسية الى العربية في أيام الحجاج . والذي نقله صالح بن عبد الرحمن مولى (بني تميم) وكان من سبى سجستان[٣٣] .

---

(٣٢) ابن النديم : الفهرست : ص ٣٠٣ طبعة طهران ١٣٩١/١٩٧١ بتحقيق رضا تجدد — عبد الحليم محمود — المرجع السابق ص ٢٧٨

(٣٣) ابن النديم : الفهرست — طبعة طهران ١٣٩١ هـ — ١٣٥٠هـ تحقيق رضا — تجدد ص ٣٠٣ .

وانظر الفهرست أيضا — ص ٤١٩ .

وكان الذى نقل كتب الصنعة وغيرها لخالد بن يزيد هو اصطفن القـديم[٣٤] .

* * *

ثانيا ــ الترجمــة فى العصر العباسى :

درت بثلاثة أدوار هى :

الدور الأول : من خلافة المنصــور الى آخر عهد الرشيد اى من ١٣٦ الى ١٩٣ هـ وفيه ترجم من الفارسية كليلة ودمنة ومن الهندية (السند هند) كما ترجمت بعض كتب أرســطو فى المنطق وغيره وكذا كتاب المجسطى فى الفلك .

الدور الثانى : من عهد المــأمون أى من ١٩٨ الى ٣٠٠ هـ .

الدور الثالث : من أتى بعد هؤلاء وذلك على النحو التالى :

فى عهد المنصــور : وهو الخليفة الثانى والذى يعتبر مؤسس الدولة العباسية الحقيقى .... وكان بارعا فى الفقه مقدما فى علم الفلسفة وخاصــة فى علم صناعة النجوم كلفا بها ... فترجمت له كتب فى ذلك وفى الطب أيضــا .

وكان من المترجمين فى عهده البطريق وابنه أبو زكريا يحيى بن البطريق .

فى عهد المــأمون : أول علم اعتنى به من علوم الفلســفة علم المنطق والنجوم فترجم له المنطق عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسى وترجم له من علم النجوم محمد بن ابراهيم الفزارى ... وكان ممن

---

(٣٤) الفهرست ــ ص ٣٠٤ .

نقل من الكتب القديمة أيضا الحجاج بن مطر وهو الذى نقل المجسطى واقليدس • وابن ناعمه عبد المسيح بن عبد الله الحمصى الناعمى • وسلام الأبرص وهو من النقلة القدماء فى أيام البرامكة • وقسطا بن لوقا البعلبكى وكان جيد النقل فصيحا باللسان اليونانى والسريانى والعربى • وقد نقل أشياء وأصلح نقولا كثيرة وحنين بن أسحق • واسحق بن حنين[٣٥] • وهؤلاء هم نقلة الكتب من اليونانية الى السريانية الى العربية • ويوجد غيرهم وكان الباعث على هذه الترجمة ونشاطها فى الدولة العباسية أمور هى :

ان الدولة الأموية كان يغلب عليها طابع البداوة أما الدولة العباسية فقد غلب عليها طابع التحضر والرقى • وهذا يستتبع الشغف بنقل ومعرفة ما عند الأمم الأخرى •

٢ ــ ظهور مشاكل دينية فى آخر العصر الأموى كالكلام فى القدر ••• وكذا مجادلة المسلمين لليهود والنصارى وكان هؤلاء مسلحين بالمنطق اليونانى والفلسفة اليونانية يستخدمونها فى الجدل • فأحس المسلمون بأن لابد من محاربتهم بآلاتهم فعكفوا على المنطق والفلسفة يستخدمونهما فى أغراضهم ، وفيما هم كذلك شعروا بلذة عقلية من دراسة الفلسفة • فدرسوها • وبعد أن كانت تطلب على أنها وسيلة للدفاع عن الدين أصبحت غاية فى نفسها تطلب لذاتها[٣٦] •

٣ ــ بعد انتشار الاسلام وشيوع لغته فى البلاد المفتوحة ••• وصار من اللازم لذلك اتساع العلوم فأدخل أهل البلاد المفتوحة مصر والشام والعراق وفارس علومهم فى اللغة العربية •

---

(٣٥) الفهرست ــ الطبعة السابق ذكرها ــ ص ٣٠٥ •
(٣٦) أحمد أمين : ضحى الاسلام ج ١ ص ٣٦٥ •

٤ ــ كذلك ساعد على هــذه الحركة العلمية النشطة ميل أفراد من خلفــاء العباسيين الى العلوم الفلســفية كالمنصور والرشــيد والمــأمون ...

ثانيا ــ المراكز التى كان بها مدارس فلســفية هى :

جنــد نيســابور :

١ ــ مؤسسها : ســابور الأول .

٢ ــ كسرى أنو شروان : أنشأ بها مدرســة الطب .

٣ ــ العلوم التى كانت تعلم بها هى : الثقافة الهندية ، واليونانية. وكانت تعلم العلوم اليونانية باللغــة الآرامية .

٤ ــ فتحها المسلمون وظلت قائمة الى العصر العباسى .

٥ ــ موقفها الآن اطلال (شاه باد) .

٦ ــ اول من علم الطب بها أطباء من الروم ثم علموا هم بعد ذلك بعضا من أبنائهما الفرس . وكان يشــترك معهم بعض الهنود فى التدريس باللغــة الفهلوية .

٧ ــ الحارث بن كلدة الثقفى طبيب العرب روى أنه تعلم قبيل الاســلام فى المدرســة .

٨ ــ اتصل الخليفة المنصــور بها لمــا أصيب بمرض فى معدته فجاءه جورجيس بن بختيشــوع رئيس أطباء جند يســابور لعلاجه ونجح (٣٧) .

---

(٣٧) القفطى : اخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٣٨٣ نقلا عن أحمد أمين ــ فجر الاسلام جـ ١ ص ٢٥٦ .

والرشـيد أمر جبريل بن بختيشـوع هـذا بعمل بيمارستانا ببغداد على نمط بيمارستان نيسابور . وتقلد رياسته أطباء نيسابور وتلاميـذهم .

وقد اشـتهر من مدرسـة جند يسـابور في العصر العباسي * جورجيس بن بختيشوع طبيب المنصور وابنه ... وجبريل بن بختيشوع طبيب المـأمون ... وكانوا كلهم نصارى نساطرة(٣٨) .

٢ ــ حران : هي مدينة في شـمال العراق وهي مدينة قديمـة عاصرت اليونان والرومان والنصرانية والاسـلام .

ــ سكانها : في عهد النصرانية كان يسكنها أهلها الأصليون وهم السريانيون .

ــ ديانتهم : هي الوثنية وقد فشلت النصرانية في تنصيرهم . ولكن بعد ذلك كانت ديانة مزيجا من اليونانية والأفلاطونية الحـديثة والبابليـة .

ــ بدء اتصال المسلمين بها في : في العهد العباسي ... بعد اتصالهم بمدرسة جند يسابور .

ــ أول من اتصل منهم ثابت بن قرة (٢٢١ ــ ٢٨٨ هـ) أوصله بالمعتضد بنو موسى بن شاكر الذين رباهم المـأمون واستمر هـذا الاتصال حتى بني بويه . ومن أشـهر علمائهم (البتاني) الفلكي المشـهور في تاريخ الفلك عند العرب ومن المتقدمين في علم الهندسة ... وأبو جعفر الخازن الرياضي وابن وحشية المنسوب اليه الفلاحة النبطيـة .

---

(٣٨) أوليري : مسالك الثقافة الافريقية الى العرب ــ ترجمه تمام حسـان ــ ط ٢/٢٢ .

واذا كانت مدرســة جنديســابور لها أثر كبير فى نشر الطب وما اليه من فلســفة • فمدرســة حران كان لها أثرها الأكبر فى الرياضــيات •

٣ ــ **مدرســة الاسكندرية** : بدأ اتصال المســلمين بها فى العصر الأموى بواســطة خالد بن يزيد بن معاوية •

ثم اتصل بها العباسيون فيما بعد بواسطة الرشيد لمــا مرضت جارية له مصرية •

واستمر اتصال المسلمين بها ••• حتى عهد ابن طولون •••

لكن لم يكن لها نفس أثر حران وجنديسابور •••

على كل حال فسر الناظرة والعاقبة كثيرا من كتب اليونان •

لكن شــهرتها ترجع الى كونها مهد المذهب الأفلاطونى المحدث الذى أنشأه أفلوطين (٢٠٥ ــ ٢٦٩ م) تلميذ أمونيوس سكاس مؤسس المدرســة • حتى لقــد حكى أفلوطين أنه وصــل فى روحانيته الى الاستغراق فى الوحدانية أو الفنــاء فيها على حد تعبير الصــوفية بضع مرات فى حياته ووصل الى ذلك تلميذه فورفوريوس Prphery مرة واحدة مما يدل على نزعتها الصــوفية •

وقد تأثر بها فلاسفة المســلمين فيما بعد • وسنعرض لهذا فى محله عند كلامنا عن نظرية الفيض عند المســلمين •

● وكان الاسكندر الأكبر هو الذى أسس مدينــة الاسكندرية عام ٣٢٣ ق•م ولمــا توفى ــ كانت مصر من نصيب بطليموس سوتر أحد قواده •• وظلت فى يد الأسرة البطلمية حتى أخذها الرومان •

وقد اتخذ بطليموس سوتر الاسكندرية عاصمة له وفعل الكثير

فى سـبيل جعلها بؤرة الثقافة الاغريقية والتفوق العلمى ، وأنشأ بها المتحف الذى أصبح بعـد قليل جامعة هيلينية تنافس المدارس الأثينية القديمة • لم تلبث سوى قليل حتى تحول اليها حكماء معبد عين شمس وبذلك أصبحت الاسكندرية وارثة أثينا اكثر مما كانت وارثة عين شمس ورغم ذلك لم تسـلم الثقافة الاغريقية القديمة من النفوذ الشرقى حتى ان الكثير من الحياة والأفكار الاغريقية يمكن ارجاعه لمصر وبابل •• ولمـا جاء بطليموس فيلاديلفوس (٢٨٥ ـــ ٢٤٧ ق•م) خلفا لبطليموس أغنى هـذه المكتبة حتى أصبحت أغنى مكتبات العالم •

● هـذه المدرسة كان لها أدب من طبقة خاصة ونقد أدبى علمى وتطورت بالفلسـفة فى اتجاهات جديدة وأنتجت بحثا حديثا فى الطب والفلك والرياضيات والفروع الأخرى من العلم[٣٩] •

واذا ذكرت مدرسـة الاسكندرية وما كان لها من أثر فى نشر الثقافة الاغريقية والفلسـفة الاغريقية على العالم قبل الاسـلام •• واتصال المسلمين بها بعد ذلك •• لابد من الاشـارة الى الأفلاطونية المحدثة •• وهى المذهب الفلسفى الذى نشـأ مؤسسة على أرض مصر أولا •• وتلقى تعليمه فى الاسكندرية •• وهو أفلوطين خليفة وتلميذ أمونيوس سكاس مؤسس المذهب •• لكن أفلوطين ناشره ومدعمه بعده لذلك نسب اليه •• وصار أفلوطين بسـببه صاحب مدرسـة تسمى الأفلاطونية المحـدثة •

وهـذه الأفلاطونية المحدثة كان لها أثر كبير على الفكر الاسلامى خاصـة فى الجانب الصوفى بفضل كتاب (أثولوجيا أرسطو) الذى هو فى الحقيقة أجزاء من تاسوعات أفلوطين هـذا ••

ولهذه المدرسة ولهذا الكتاب تأثير كبير على فلاسفة الاسـلام سنعرض له بالتفصيل فيما بعد ••

---

(٣٩) أوليرى •• مسالك الثقافة الاغريقية الى العرب ص ٢٧/٢٨

● من هـذه المسالك : الترجمة — واتصال المسلمين بمراكز الفكر اليوناني •• عرف المسـلمون الفلسفة اليونانية وغيرها لأن المترجمين كانوا يترجمون من الهندية ومن الفارسية كما كانوا يترجمون من اليونانية وكان نتيجة ذلك كله أن تفلسف بعض المسلمين •• وصار لهم فلسـفة الى جانب ما كان لدى المسـلمين من فريق اخر له أنظار عقلية من داخل الفكر الاسـلامي نفسه وهم المتكلمون •• ونريد هنا أن نفـرق بين عمـل الفريقين : المتكلمـون والفلاسـفة • وبين الفلسـفة والكلام •

* * *

الفلسـفة الاسلامية وعلم الكلام :

تختلف الفلسـفة الإسلامية عن علم الكلام من حيث المنهـج والموضـوع :

أما من حيث المنهج فان الفلسفـة تتخذ من البرهان العقـلي أساسا في التفكير •

وأما من حيث الموضوع : فموضوع الفلسفة هو الكون والانسان • والنظر في مبادىء الوجود وعلله ، ولا بأس أن ينتهي الفيلسوف في تفكيره الى اثبات علة أولى لهذا الكون وهي الله •• المحرك الأول كما يقول أرسـطو • كما قد نجد بعض الفلاسـفة يذهبون في تفكيرهم — كالماديين — الى انكار وجود الله ، والقول بأن المادة قديمة وهي أصـل ذاتها ••

● **أما علم الكلام** : فموضوعه أساسا هو الله وصفاته وصلة الله بهذا العالم والانسـان الذي يعيش على ظهر هـذه الأرض طبقـا للشريعة التي أنزلها الله على عباده في كتبه المقدسـة • مثلما اتخذ علماء الكلام من الاسلاميين العقيدة الاسلامية كما وردت في محكم التنزيل وهو القرآن الكريم •• أمرا مقررا لا سـبيل الى الشك فيه ••

مثل وجود الله ووحدانيته وعدله والبعث فى اليوم الآخر ، ثم يحاولون تأييدها بالحجة العقلية .

● وفرق شديد بين من يقتحم ميدان الفكر حرا من كل رأى سابق ، وبين من يدخل هذا الميدان مقيدا بعقيدة سابقة لا يستطيع عنها حولا .. وان استطاع فهو يؤولها تأويلا ..

● **وأما منهج علم الكلام فهو الجدل** : وهو لا يعتمد على مقدمات يقينية بل مسلمات ومشهورات وعلى التأويل أيضا(٤٠) ..

● وفى تاريخ الفلسفة الاسلامية : وعلم الكلام نجد منازعات بين كلا الاثنين .. طوال القرون الثالث والرابع والخامس بل والسادس للهجرة . والغزالى خير مثال على ذلك .. حيث ألف (تهافت الفلاسفة) .. ورد عليه ابن رشد بكتابه (تهافت التهافت) ..

● أما بعد القرن السادس الهجرى فقد اختلطت الفلسفة بالكلام .. لدرجة أن هذا العلم (الكلام) ابتلع الفلسفة ابتلاعا واحتواها فى كتبه ..

● وفى العصور الأخيرة ظهرت الفلسفة مرة اخرى منفصلة عن علم الكلام وكان ذلك على يد علماء دينيين من زعماء الفكر وعلى رأسهم جمال الدين الأفغانى ثم الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده من بعده ، ثم مصطفى عبد الرازق وتلاميذه ومدرسته(٤١) ...

***

---

(٤٠) الأهوانى : (أحمد فؤاد) : الفلسفة الاسلامية ص ١٨

(٤١) الأهوانى — الفلسفة الإسلامية — ص ٢٣ .

الباب الثاني

فلاسفة الاسلام

- الكندى : فيلسوف العرب .
- الفارابى : المعلم الثانى .
- ابن سينا : الشيخ الرئيس .
- حجة الاسلام : الغزالى .

الباب الثانى

فلاسفة الاسلام

سنتكلم هنا فى هذا الباب عن الفلسفة لدى المسلمين بعد أن عرفوها من المصادر السابق ذكرها ..... هذا ولما كان هؤلاء الفلاسفة بعضهم يعيش فى مشرق العالم الاسلامى من أجل ذلك سموا بفلاسفة المشرق . وبعضهم الآخر يعيش فى مغرب العالم الاسلامى .. ومن أجل ذلك يسمون بفلاسفة المغرب . لذلك سنتناول فى الفصول التالية : الكلام على كل منهم واحدا واحدا ..

وسنبدأ أولا بالكلام على فلاسفة المشرق وهم :

الفصل الأول : الكندى : فيلسوف العرب .

الفصل الثانى : الفارابى : المعلم الثانى .

الفصل الثالث : ابن سينا : الشيخ الرئيس .

الفصل الرابع : الغزالى : حجة الاسلام وموقفه من الفلسفة والفلاسفة .

● أما عن فلاسفة المغرب فسندرس منهم :

١ – ابن باجه .

٢ – ابن طفيل ..

٣ – ابن رشد ..

● ثم نختتم الكتاب ببيان خصائص الفلسفة الاسلامية بوجه عام ومنهجنا فى هذه الدراسة هو الرجوع الى كتب الفيلسوف أولا ..

لنأخذ منها جملة أرائه ونظرياته ـ وتعلق على ذلك بما يناسبه ثم نأخذ من كتب الباحثين ما يتناسب مع كل فليسوف وذلك كله حسبما يتسـع له المقـام .

وسيكون أسـاس دراستنا فى فلسفة كل فليسـوف أن نركز على موضوعات ثلاثة نعتقد أنها أساس كل الموضوعات الفلسفية وهى : رأى الفيلسوف فى وجود الله تعالى .. من حيث اثباته .. وطريقة ذلك .. ثم عرض مذهبه فى العالم : كيف يكون أو من أين جاء .. ثم رأيه فى الانسـان : مصيره .. سعادته .. أو شقاؤه .. ولن نغفل ما يتعلق بطبيعة هـذه الموضوعات من جملة ملاحظات أو استطرادات يقتضيها المقـام .

* * *

فنقول وبالله التوفيق

الفصل الأول

١ — الكندى : فيلسوف العرب

حوالى ١٨٥/٢٥٢هـ = حوالى ٨٠١/٨٦٧م

١ — اسمه ونسبه ولقبه :

هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى فيلسوف العرب واحد أبناء ملوكها . فقد كان أجداده ملوكا على كندة فى اليمن ، اذ أن نسبه يرجع الى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب . وكان جده الأشعث بن قيس قد ، قدم على النبى ﷺ فى وفد كندة وأسلم على يديه . وله عن النبى ﷺ رواية ، كما كان مؤيدا لعلى بن أبى طالب وشيعته . ولذلك كان على راية كندة يوم صفين . وحضر قتال الخوارج بالنهروان وورد المدائن . ثم عاد الى الكوفة وبها توفى وكان ذلك فى آخر سنة أربعين هجرية بعد مقتل أمير المؤمنين على بن أبى طالب بأربعين ليلة فيما أخبره ولده — وتوفى وهو ابن ثلاث وستون سنة .

وبعد وفاة الأشعث ظل أولاده وأحفاده على عداء مستمر لبنى أمية . ولذلك انضم محمد بن الأشعث الى ابن الزبير عدو بنى أمية . فاستعمله هذا الأخير على الموصل . وكذلك خرج عبد الرحمن بن محمد ابن الأشعث على عبد الملك بن مروان فى عهد الحجاج وخلع عبد الملك وعرض ملك آل مروان للزوال . ولكن بمجرد انتهاء الدولة الأموية واستيلاء بنى العباس على الحكم ، بدأ بيت الكندى يأخذ مكانته اللائقة به — فلما كان عهد الخليفة المهدى (تولى من ٧٧٥م/١٥٨هـ

٨٨٥/١٦٩هـ) تولى والد الكندى ولاية الكوفة واشتهرلا بالكرم ٠ فأخذ يقصـــده ذووا الحاجة ويقصده الشعراء يمدحونه(١) ٠

فى هـذا البيت ولد الكندى ٠ وهو كما ترى بيت ثراء وغنى وترف لذلك أجمع الناس على تلقيبه بلقب يجمع بين عراقة أصله هـذا ونبوغة فى ســائر علوم عصره فقالوا أنه : فيلســوف العرب وأحد أبنــاء ملوكها ٠

* * *

٢ - تاريخ مولده وســنة وفاته :

لا يعرف بالضبط تاريخ مولده وكذلك تاريخ وفاته ولذلك اختلف المؤرخون فى ذلك ٠ والغالب أنه ولد فى مطلع القرن التاسع الميلادى أى حوالى ٨٠١ م = ١٨٥ هـ على نحو ما رجحه دبيور ٠ وذلك أخذا من قول المؤرخين أن ميلاده كان فى أواخر حياة أبيه الذى توفى ، فى زمن الرشـــيد ٠ والرشيد توفى ١٩٢م =٨٠٨هـ ٠

لكن الأرجح من ذلك القول بأنه قد ولد قبل ١٨٥هـ حيث أن الكندى قد دعاه المـأمون بعد أن ذاع صيته واشـــتهر نبوغه لينضم الى حلقة العلماء والفلاســفة والمترجمين والمـأمون حكم من ١٩٨ - ٢١٨هـ ويســتبعد أن يظهر بنوغه وأن يحكم اللغات ويبرز فى الأدب فى مثل هـــذا العمر القليل ، وهـــذا مبرر قوى لتقديم تاريخ ميلاده

---

١ - هـــذا الكرم الذى اشتهر به والد الكندى على نقيضــه تماما اشـــتهر الكندى نفســه ٠ حيث اتهمه أهل زمانه بالبخل والبخل الشـــديد ولذلك ذكره الجاحظ كثيرا فى كتبه على هـــذه الصفة وشـــنع عليه بسبب ذلك وخاصة فى كتابيه (البخلاء) و (الحيوان) ٠

الى ما قبل ١٨٥هـ فيما يقوله أستاذنا الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده[٢] .

أما عن تاريخ وفاته ... فالأرجح أيضا أنه توفى ٢٥٢هـ على نحو ما رجحه الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق[٣] .

نقول هذا لأنه لم يصل الينا من المؤرخين الأقدمين نص يحدد لنا تاريخ ميلاد الكندى ووفاته .. الا أنه من المقطوع به عندهم أنه قد عاش فى فترة من آخر القرن الثانى الهجرى الى وسط القرن الثالث الهجرى . وعلى ذلك جرى اجتهاد المحدثين فى تحديد تاريخ مولده ووفاته على النحو الذى رأيناه آنفا[٤] .

* * *

٣ ـ منزلته العلمية :

يعتبر الكندى أسبق فلاسفة الاسلام اذ أنه أول من اشتغل بالفلسفة اليونانية لا من العرب فحسب بل ومن المسلمين قاطبة . لذلك أطلق عليه أنه (أول فلاسفة الاسلام) تارة . و (فاتح الفلسفة الاسلامية تارة أخرى) . و (فيلسوف العرب) تارة ثالثة ولا تعارض بين هذه الألقاب كلها لانه أول من اشتغل بالفلسفة من العرب والمسلمين .. لذلك كان حريا أن يوصف بأنه (لم يكن فى الاسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا غير يعقوب) فيما يقوله صاعد[٥] . وتأن يوصف أيضا بفيلسوف «العرب»

---

(٢) أنظر مقدمة رسائل الكندى الفلسفية له ـ ص ٥ ، ٦ وانظر أيضا (الكندى وآراؤه الفلسفية ـ ولى الدين شاه ـ باكستان) ١٩٧٤م ، ص ٨١ ـ ٨٣

(٣) انظر كتابه : (فيلسوف العرب والمعلم الثانى ـ ص ١٨)

(٤) انظر : عبد الرحمن شاه ولى ـ المصدر السابق ـ ص ٨٣

(٥) طبقات الأمم ص ٨١ ـ وأخبار الحكماء للقفطى عند كلامه عن الكندى وكذلك ابن نباته عند كلامه عن الكندى .

كما جاء فى الفهرست لابن النديم • الذى يقول عنه (فاضل دهره دهره وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة بأسرها ، ويسمى فيلسوف العرب[٦] •

فهو اذن فيلسوف العرب وفيلسوف الاسلام ولا تعارض بينهما كما قلنا[٧] •

نشأ الكندى اذن فى الكوفة وتعلم فى البصرة ثم بغداد التى كانت كما نعلم من أعظم مراكز الثقافة الاسلامية التى تأثرت بالثقافتين الفارسية واليونانية • واشتهر بترجمة الكتب اليونانية الى العربية •

وتنقيح ما ترجمه غيره من المترجمين ، فقد أصلح ترجمة كتاب ارسطو فى الفلسفة الأولى وأهداه الى (المعتصم) وهو نفس الكتاب المعروف باسم (أثولوجيا أرسطو) والذى ثبت فيما بعد أنه ليس لأرسطو ، بل هو أجزاء من تاسوعات أفلوطين •

وهنا يقابلنا خلاف بين المؤرخين حول معرفة الكندى للغات غير العربى • أكان حقا يعرف غير العربى « واليونانية بالذات أم لا يعرف لغات أجنبية على الاطلاق » •

والبعض يقول بأنه كان يعرف اليونانية • ومن هذا البعض نذكر من القدماء القفطى الذى يشير الى ثقافته الواسعة ومنها نأخذ

— وأخبار الحكماء للقفطى •

— وابن بناته •

(٦) ابن النديم : الفهرست ص ٣١٥ : تحقيق رضا تجدد •

(٧) انظر فى هذا أيضا ابن حجر : لسان الميزان الجزء السادس ص ٣٠٥ ، ٣٠٧

أنه كان يعرف اليونانية • وابن النديم الذى يؤيد معرفته للغات أخرى غير العربى • وابن أبى أصيبعة يؤكد أنه من حذاق المترجمين مثل اسحق بن حنين وثابت بن قرة الحرانى وعمر بن فرخان الطبرى، وابن جلجل كذلك يقول بأن الكندى قد نقل الكثير من الكتب الفلسفية الى العربيـــة •

وممن أخذ بهـذا الرأى من المحدثين نذكر الأساتذة : الدكتور عبد الحليم محمود والدكتوران : السيد نعيم وعوض الله حجازى اللذين يضيفان الى اليونيانية الفارسية والسوريانية ، بل أن الدكتور عبد الحليم يضيف الى ذلك أيضا اللغة الهندية • يضاف الى هؤلاء جميعا ••• برترانديرسل وجاك • سى • ريسلر وهما يقولان بأى الكندى ترجم أثولوجيا أرسطوا • علاوة على ماكس مايرهوف وروزنتال اذ يصرحان بمعرفة الكندى اليونانية[(٨)] •

بينما يقرر البعض الآخر من المؤرخين بأنه كان لا يعرفها وانما كان عمله فى الترجمة قاصرا على اصـــلاح وتهذيب لغـــة المترجمين الآخرين الذين كانت ترجمة بعضهم ركيكة أو ضعيفة الأسلوب فى العربية خاصـــة وأنه قد كان هـذا أول عهد اللغـــة العربية بدخول المصطلحات الفلسفية فيها ••• لذلك بذل الكندى جهداً كبيرا فى تطويع الكلمات العربية لمـا يقابلها فى اليونانيـــة ••• وهـذا ليس بالعمل الهين •••

وأصحاب هـذا الرأى هم أستاذنا الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة • وأستاذنا الدكتور محمد غلاب[(٩)] • ولكن اذا عرفنا أنه قال : ((لا أعلم كتابة تحتمل من تحليل حروفها وتدقيقها ما تتحمل الكتابة العربية ، ويمكن فيها من السرعة ما لا يمكن فى غيرها من

---

(٨) عبد الرحمن شـــاه ولى — المصدر السابق ص ١٤٢

(٩) عبد الرحمن شـــاه ولى — المصدر السابق — نفس المكان •

الكتابات)[10] • فإن ذلك يحسم المشكلة ويثبت أنه كان يعرف اليونانية • فيما يقوله أستاذنا الدكتور الشيخ عبد الحليم محمود[11] •

ولا تقف ثقافة الكندى عند حد معرفته باللغات والترجمة منها وشهرته فى كتب الفلسفة فحسب ، بل أنه كان مشهورا أيضا فى الفلك والهندسة والطب والجغرافيا والموسيقا والرياضيات التى يعد أحد أفذاذ عصره فيها • وتدل طريقته فى البرهنة على وجود الله تعالى على منزعه الرياضى هذا • اذ أنه يقدم البرهان بمقدمات كلها رياضية تدل على شدة ولعله بها ••• علاوة على ترجمته لكتاب المجسطى لبطليموس — وتأليفه فى الموسيقى •

* * *

٤ — عصر الكندى :

أعتقد أننا لسنا فى حاجة كبيرة الى التوسع فى بيان عصر الكندى بعد اذ عرفنا مما تقدم أنه ولد عام حوالى عام ١٨٥هـ وتوفى كذلك حوالى عام ٢٥٢هـ أى أنه عاصر العصر العباسى الزاهر الذى يعتبر من أزهى عصور التاريخ الاسلامى كله •

وما ظنك بعصر ضم هارون الرشيد (١٧٠ — ١٩٣هـ) حيث ولد الكندى فى ابانه • والمأمون (١٩٨ — ٢١٨ = ٨١٣ — ٨٣٣ م) والمعتصم بالله (٨٣٣ — ٨٤٢) والواثق (٨٤٢ — ٨٤٧) وانتهى بالمتوكل (٨٤٧ — ٨٦١) • أى حوالى اثنين وستين عاما من عمره البالغ حوالى ٧٧ عاما عاشها فى ظل عصر العظمة والقوة والازدهار السياسى والثقافى والأدبى والاجتماعى •

---

(١٠) ابن النديم — الفهرست — تحقيق ركا تجدد — طهران ص ٣١٥

(١١) التفكير الفلسفى فى الاسلام — ص ٢٩٢

وحسبنا أن نعرف أن هـذا العصر ضم بين جنباته العلاف (ت ٢٢٦هـ) والنظام (ت ٢٣١هـ) والجاحظ (ت ٢٥٥هـ) وهم من أشهر أئمة المعتزلة وعلماء الكلام • لما لهم من علو المنزلة وسمو المكانة العلمية على مدى القرون التالية ••• وابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) الذي يمثل مع الجاحظ أفضل ممثلين لمثقفي هذا العصر ••• مع ما بينهما في الطبع والمزاج وكانا متعاصرين كما كانا خصمين لدودين •

أما من الناحية الثقافية والاجتماعية فحدث ولا حرج حيث شاعت في هـذا العصر مختلف العلوم والثقافات من هندية وفارسية ورومية وعربية ••• بعد أن ترجمة الكتب على النحو الذي مر بنا وبعد أن دخل أصحاب الأديان والمذاهب والمقالات في خضم المجتمع الاسلامي ••• ونشروا آرائهم وأفكارهم المناوءة بالكيد للاسـلام • وبأهله ••• ومن هنا كثر الاتهام بالزندقة وهو في أحد معانيه يعني الالحاد أو الايمان بالهين هما : اله النور واله الظلمة • كما هو معتقد ديانات الفرس والمانوية بوجه خاص ••• أضف الى ذلك ما جره هـذا التنوع في المذاهب من جدل ومناقشات بين المعتزلة المدافعين عن الاسـلام وبين هـؤلاء ••••

هـذا علاوة على كثرة الشعوب التي ضمتها ارجاء هـذه الدولة المترامية الأطراف • فقد كان هنـاك الهند وفارس والعراق ومصر والشام وجزيرة العرب وما وراء النهر (أفغانستان وما وراءهـا من بلاد هي الآن تدخل في نطاق روسيا) وكلها بلاد خاضعة للخلافة في بغداد التي كانت تعتبر لهـذه الأسـباب كلها حاضرة الدنيا وأقدم مدينة في العالم بقصورها العالية ، وحدائقها اليانعة ، وحماماتها العامة (وهو أمر لم يكن معروفا في أمم أخرى آنذاك) علاوة على أسـواقها المليئة بمختلف البضائع ••• فضلا عن مراكزها العلميـة المتعـددة •

أضـف الى هـذا امتلاء الشـوارع والبيوت بالمولدين أبنـاء

الجوارى ... وهم المتولدون بين أب عربى وأم غير عربية ، من أثر الفتوح الاسلامية وانسياح العرب فى هذه البلاد السابق ذكرها وما استتبعه ذلك من ظهور اللحن وشيوع الترف — وكثرة اللغات واللهجات ، واختلاف الصنائع والعادات ، وتنوع الأطعمة والأشربة وما يصاحبها من تنوع فى الأسماء والأمزجة .

وبالجملة : كل أمة جلبت معها الى بغداد ميزاتها الثقافية العقلية والأدبية والعاطفية والدينية . وهذا بدوره أدى الى ظهور ما سمى بالصراع بين العرب والموالى ... وظهور نزعة الشعوبية التى ترمى الى الحط من شأن العرب .

هذا الى جانب ازدهار الثقافية فى مدن وحواضر أخرى غير بغداد مثل البصرة والكوفة ومصر والأندلس التى كان يحكمها الأمويون الذين ينافسون العباسيين فى الشهرة والعلم .

لكن الشىء الذى يهمنا هو الاشارة الى أمرين كان لهما علاقة وثيقة بالكندى . هما : تألق نجمه فى أيام ازدهار المعتزلة وأفول هذا النجم بهجمى المتوكل ... أو بعبارة أخرى علينا أن نبين صلته بكل من المعتزلة والمتوكل ...

* * *

٥ — الكندى والمعتزلة :

لقد نشأ الكندى فى الاطار الاعتزالى الكلامى وازدهرت آراؤه فى نفس المجال ، بل ان أفكاره تعتبر نتيجة للفكر الكلامى الاعتزالى وهو مثل المعتزلة يهدف من وراء فلسفته تأييد الدين والدفاع عنه . حتى ليذهب بعض المؤرخين الى أن الكندى بسبب اشتباك آرائه مع آراء المعتزلة يعتبره معتزليا أكثر منه فيلسوفا ... ولكن الحق أنه فيلسوفا قريب جدا من المعتزلة حيث خالطهم فى قصور الخلفاء أيام

المـأمون والمعتصم ... ولمع نجمه فى عصرهم وعاصر انحياز المـأمون لهم ... حيث آمن مثلهم بنظريه (القول بأن القرآن مخلوق) وأهان بسببها جلة العلماء امثال احمد بن حنبل (رحمه الله) كما انه مثل المعتزلة اشـترك فى منازلة خصوم الاسـلام وألف فى ذلك أكثر من رسـالة تظهرنا عناوينها على وقوفه ضد أصحاب المقالات الزائفة هؤلاء ... ومنها ما يتضمن الرد على المنانية (المـانوية) والثنوية بوجه عام وخصوصا منكرى النبوات . كما كان له تآليف فى أصـول المعتزلة ومسائلهم وذلك مثل (كتاب فى التوحيد) ورسالة (فى افتراق الملل فى التوحيد وأنهم مجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه) وكتاب (فى ان أفعال البارى جل اسـمه كلها عدل لا جور فيهـا) ونحن نعلم أن العدل والتوحيد هما الأصلان الكبيران عند المعتزلة كما تكلم فى رسـائله أيضا عن الجزء الذى لا يتجزأ وعن الاستطاعة وزمن كونها . ومسألة حالة الجسـم فى أول ابداعه : هل هو ساكن أم متحرك .... وكلها من مباحث المعتزلة .

كذلك قوله بالعلة القريبة والعلة البعيدة فان هـذه أيضا كانت من مباحث المعتزلة ويسمونها بـ (التوليد) ويضربون على ذلك مثالا مشهورا فى كتبهم وهو (الرامى بالسهم حيوانا فقتله . فالسهم هو علة قتل المقتول القريبة ، والرامى هو علته البعيدة ... الخ) . وهو مثال ضربه المعتزلة عند معالجتهم لمسـألة الأسباب والمسببات . كذلك نجد فى كتبـه عبارات مثل (الأصلح) التى تعتبر من عقائد المعتزلة . لكن الكندى يطبقها على الكون كله حيث يقول فى وصف نظام الكون والاستدلال والاستدلال به على وجود الله تعالى : (... وأن هـذا التدبير من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لمـا صنع . وأن هذا التدبير غاية الاتقان ، اذ هو موجب الأمر الأصلح ، كالذى قد تبين) ... ومن المعروف أن المعتزلة يرون وجوب عمل الأصلح للعبـد ـ على الله تعالى . كذلك من مظاهر الاعتزال عنده تأويله الفلسفى لآيات القرآن الكريم بالمقاييس العقليـة . كذلك يدل على اعتزاليتـه فى

تنزيه البارى ووصفه بصفات السلوب مثل المعتزلة • وفوق هـذا وذاك فان رجـلا مثله كان مقربا لدى المـأمون ومؤدبا لابن المعتصـم • والمـأمون هو من هو من الأخذ بشـدة على من لا يعتقـد عقيدته الاعتزالية والمعتصـم لا يعقل أن يترك تأديب ابنه لمن لا يكون مرضيا عن عقيـدته •••

وليس يبعد أن يكون قد تلقى مبادىء الاعتزال أيام شبابه وهو يتلقى العلم فى البصرة ••• كما تقول بعض الروايات ••• والبصرة كانت مركز المعتزلة ••• حسبنا هـذا فى بيان اعتزالية الكندى ••• فانه أمر لا ينازع فيه أحد لوضوحه •• هـذا هو الأمر الذى وعدنا ببحثه • أما الأمر الثانى فهو بيان ما حدث له أيام المتوكل •

* * *

٦ ـ ما حدث للكنـدى أيام المتوكل :

لما كان المعتزلة قد أوعزوا الى المـأمون بفكرة القـول بخلق القرآن وضرورة امتحانه العلماء فى هـذا الأمر ••• لأن القـول بعكس ذلك معناه أن القرآن قديم فيكون فيه تعدد القدماء ••• وهـذا ينافى التوحيد ••• وبالغ المـأمون فى ذلك مبالغة شديدة • واستعمل الشـدة فى تنفيذ هـذا الأمر ••• الخ ••••

نقول ان هـذه السياسة قد ثبت بطلانها وصارت محل نقد لاذع لدى جمهور العـامة والخاصة من العلماء والفقهاء ••• حتى اذا ما جاء عصر المتوكل (٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ ٨٤٧ ـ ٨٦١) ووجد الناس قد ملوا هـذا القول ••• وخشى على ذهاب نفوذه فأبطل القول بخلق القرآن وقرب أهل السـنة وابعد المعتزلة ••• ومنهم الكنـدى ••• بطبيعة الحال ••• لكن الأمر لم يقف عند هـذا الحد بل ان المتوكل أمر بضربه خمسين سوطا فضرب ••• وكان ذلك بفعل وتدبير رجلين معروفين بالولع بالثقـافة والكيد لمن يتقدم فى المعرفة عليهما •••

وهما محمد وأحمد أبناء موسى بن شاكر ••••••• فأفلحت مكيدتهما لدى المتوكل فقذف بفيلسوفنا فى السجن وجلد على هذا النحو الذى ذكرناه آنفا بل وأكثر من هذا أمر المتوكل بمصادرة مكتبة الكندي الضخمة فصودرت وافرد لها بيت خاص يسمى بالمكتبة الكندية •••• مما يدل على عظم ما تضمنته من كتب ••• ثم ردت المكتبة اليه بعد ذلك •••

وهذا يسلمنا الى معرفة مصنفات الكندى نفسه وكتبه التى ألفها •

* * *

٧ ـ مصنفات الكندى :

يؤخذ من الروايات التى ذكرها المؤرخون للكندى ومنهم القفطى وابن جلجل وابن النديم وابن كثير ، أن الكندى له مؤلفات كثيرة بعضها شروح وبعضها تعليقات على كتب الفلاسفة بلغ بها بعضهم مئتين وثمانية وثلاثين كتابا ••• بينما أنقصها بعضهم عن ذلك ••• وابن النديم هو الذى يورد هذا العدد ويقسمها الى أنواع بحسب موضوعاتها فيقول :

١ ـ كتبه الفلسفية •
٢ ـ كتبه المنطقية •
٣ ـ كتبه الحسابيات •
٤ ـ كتبه الكريات •
٥ ـ كتبه الموسيقيات •
٦ ـ كتبه النجوميات •
٧ ـ كتبه الهندسيات •
٨ ـ كتبه الفلكيات •
٩ ـ كتبه الطبيات •
١٠ ـ كتبه الاحكاميات •
١١ ـ كتبه الجدليات •
١٢ ـ كتبه النفسيات •
١٣ ـ كتبه السياسيات •
١٤ ـ كتبه الأنواعيات •
١٥ ـ كتبه الأبعاديات •
١٦ ـ كتبه التقدميات •
١٧ ـ كتبه الأنواعيات •

ولسنا نرى داعيا لذكر اسم كل كتاب من هذه الكتب فهى موجودة فى (الفهرست) لابن النديم ... فقط نشير الى أن ما تبقى من هذه الكتب ووصل الينا عدد قليل . ومن هذا العدد القليل مجموعة الرسائل التى قام بنشرها منذ عهد ليس بالبعيد أستاذنا الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ... وهى خمس وعشرون رسالة نشرها فى جزءين عام ١٩٥٠ م مع عمل مقدمة اضافية لها أوضح فيها كثيرا من مفصلاتها وصحح أخطاءها . وعلق على كل رسالة بما يناسبها من تقديم وتلخيص ... وبيان لغرض الفيلسوف منها فليرجع اليها من شاء(١٢) .

* * *

٨ ـ فلسفة الكندى :

أولا : ما هى المشاكل التى تعرض لها الكندى بالبحث ؟

لما كان الكندى هو الممهد والفاتح للفلسفة فى الاسلام بحكم أنه أول فلاسفة الاسلام على نحو ما قدمنا .. كان أمامه مشكلتان كبيرتان عليه أن يتولى ايجاد حل لهما .. بادىء ذى بدء وهما :

١ ـ اقناع الفقهاء وسائر الجمهور الاسلامى بقبول هذا اللون من التفكير أو العلوم الوافدة على الاسلام .. وعدم الازورار عنها .. وهذا ما حدا به الى أن يتكلم عن عدم تعارض الفلسفة مع الشريعة .. وله فى ذلك محاولة موفقة ..

٢ ـ أما المشكلة الثانية فهى مشكلة تعريب المصطلحات الفلسفية اليونانية وجعلها مطاوعة للغة العربية متمشية مع أساليبها واشتقاقاتها . وهذه مهمة ضخمة تحتاج الى مجهودات عدة لا من شخص واحد

---

(١٢) انظر : محمد عبد الهادى أبو ريدة ـ رسائل الكندى الفلسفية ـ القاهرة ، دار الفكر العربى ١٩٥٠ م .

بل من جملة أشـــخاص تتوافر لدى كل منهم الاستعدادات العلميـــة المناســـبة لتطويع مصطلحات أجنبية تدخل اللغة العربية لأول مرة ..
فما بالك وهى مصطلحات فلسفية لم يكن للعرب عهد بها من قبل ..
وقد نهض الكندى بهذا العبء على غير وجـــه على قدر استطاعته ..
فجاءت جهوده بقدر وافر من المصطلحات أودعها رســـالة خاصة أطلق عليها اسم (رســـالة فى الحدود) .. وسنعرض لها هنا ..

مع ملاحظة أن هذا العمل : هو ما تقوم به مجامع اللغات فى كل بلد .. من بلاد العالم المتمدين الآن ...

يلى ذلك بيان وجهة نظر الكندى فيما يجب البدء به قبل الشروع فى تعلم الفلسفة ليكون بمثابة توطئة لها .. وهو ما يسمى :

٣ ـــ برامج الدراسة الفلسفية ومنهجها .

٤ ـــ بعد هـــذه النقاط الثلاث .. تأتى فلسفة الكندى .. أعنى بيان آرائه فى المشاكل الفلسفية التى تعرض لها وهى :

(أ) رأى الكندى فى العالم .. وعلاقة الله به .. وحدوثه ..

(ب) رأى الكندى فى صفات الله تعالى .. وكيف يتصور النسبة بين الله وبين هـــذا العالم ..

(جـ) ثم بيان رأيه فى الإنسان :

من حيث سعادته وخيره .. وهـــذا يتضمن الكلام فى الأخلاق .. وفى مصير الانســـان ..

وهو مسك الختام فى فلسفة الكنـــدى ..

فلنبدأ من البداية :

* * *

٩ ـ موقف الكنـدى ومفكرى الاسلام من الفلسفة اليونانية :

تمهيـــــد :

الكندى هو الذى وجه الفلسفة الاسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو ، وهو الذى وجهها فى سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين — وليس فيما بين أيدينا من آثار الكندى ما يمكننا من استخلاص مذهبه الفلسفى نسقا كاملا(١٣) .

الذى نأخذه من العبارة السابقة هو أن الكنـدى له محاولة فى الجمع بين فلسفة أفلاطون وأرسطو .. (وقد جاء الفارابى بعده فحاول هـذه المحاولة أيضا ولكن على نطاق واسع حيث خصص لهـا كتابا مستقلا وصل الينا . بيد أن الأسس التى بنى عليها هـذه المحاولة ثبت أنها غير صحيحة ، لأن الفارابى اعتبر كتاب أثولوجيا أرسطو .. صحيح النسبة لأرسطو فبنى عليه محاولته . لكن الصحيح أن هـذا الكتاب هو جزء من تاسوعات أفلوطين . وبذلك فشلت المحاولة) .

كما نأخذ من العبارة السابقة أيضا أن الكنـدى له محاولة فى الجمع بين الفلسفة والدين الاسلامى . وهـذا ما نعرض له هنا .

وقبل أن نعرض لهذه المحاولة علينا أن نبين أولا موقفه من هـذه الفلسفة الاغريقية . أى اليونانية .

* * *

١٠ ـ موقف الكنـدى من الفلسفة الاغريقية :

لم يقبل المسلمون على الفلسفة اليونانية دون بحث وتمحيص . ولذلك قرؤها وفهموها ثم اختلفت بعد ذلك آراؤهم فيها ، فمنهم من

(١٣) مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب ، ص ٤٧ .

رفضها كلية وأولئك هم الفقهاء ورجال الحديث ، ومنهم من قبلها كلية كذلك ، ولكنه أول نصوص الشرع تأويلا مسرفا حتى يمكن أن تتلاقى هـذه النصوص مع الفلسفة وهـذا الفريق يمثله الفارابى وابن سينا وابن رشد وان كان ابن سينا أشد الثلاثة اسرافا فى التأويل على نحو ما سنرى عند الحديث عنه .. ولكن يوجد بعض آخر ممن قبلها قبل ما ليس من الالهيات فيها .. وهذا البعض يمثله الغزالى الذى قبل المنطق والطبعيات ، على اعتبارا أن المنطق علم يصلح لكل العلوم لأنه عقلى صرف .. والطبيعيات بحكم أنها لا تتعرض للالهيات .. ومثل المنطق الرياضيات .. لكنه رفض الالهيات عند الفلاسفة رفضا حاسما ، وموقف الكندى يشبه موقف الغزالى .

اذ أنه لم يكن من المبالغين فى قبولها مطلقا كما فعل الفارابى وابن سينا وابن رشد ، ولا من الرافضين لها مطلقا كما فعل ابن تيمية والسيوطى .. بل من الموفقين بينها وبين الدين دون اعتساف فى هـذا التوفيق ولا شطط فى التأويل .

فقد وقف فيلسوف العرب من الفلسفة الاغريقية موقف الاعتدال فقبل منها ما وافق الدين ، ورفض منها ما خالفه ... ولذلك عارض أرسـطو فى أمهات المسـائل الفلسفية مثل تلك التى تقـدم ذكرها وهى قدم العالم وعدم علم الله بالجزئيات ، والبعث الأجساد أما المسائل الأخرى التى لم يجد فيها ما يعارض الدين فقد قبلها وشـكر القدماء أصحابها على ما أفادوا الناس منها قائلا : (... فينبغى أن يعظم الشـكر للاتين بيسير الحق ، فضلا عمن أتى بكثير من الحق ، اذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسـهلوا لنا المطالب الحقية الخفية بما أفادونا من المقدمات المسـهلة لنا ــ سبل الحق فانهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شـدة البحث فى مدتنا كلها ــ هـذه الأوائل الخفية التى بها تخرجنا الى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ...) فهو هنا يرى فضل المتقدمين لأن الحق لا يمكن أن يدركه واحـد فقط ولو أنفق فى ذلك عمره كله ، بل لا بد من استفادته من السابقين عليه .

ثم يوجه الشكر لأرسطوا لثنائه على متقدميه وآبائهم أيضـا واعترابه بفضلهم عليـه ..

الكنـدى اذن وقف من الفلسـفة الاغريقية موقفـا معتدلا . فلم يتعصب لها على طول الخط كما فعـل غيره من أمثال الفارابى وابن رشد الذى كان شديد التعصب لأرسـطو بالذات . ولم يرفضها دلية كما فعل ابن تيمية وابن الصلاح والسيوطى .

وقد اختار موقف الكنـدى تقريبا من جاؤا بعده من الفلاسـفة بفارق واحد هو اسرافهم فى التأويل . اعنى تأويل الحقائق الدينيـه والنصوص الشرعية كى تتلاءم مع الفلسـفة .. لكن يشتركون معه فى الثناء على السابقين .. ومخالفتهم اذا حادوا عن الحق(١٤) وذلك على تفصيل سيرد فى محله عند كلامنا على كل واحد منهم .

وكانت حجة الكندى فى الجمع بين الفلسفة والدين هو أن كلا منهما يدعو الى الحق .. ونحن يجب علينا التمسك بالحق دون النظر الى مصدره ولا الى من جاء به .. فانه لا شىء أولى بطالب الحق من الحق نفسـه .. وفى ذلك يقول : (وينبغى لنا أن لا نستحيى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وان أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ، فانه لا شىء أولى بطالب الحق من الحق ...)(١٥) .

ولا عجب أن يقدس فيلسوف العرب الحق ويحض عليـه ، لأن

---

(١٤) انظر هنا مثلا ما ذكره ابن سينا فى (منطق المشرقيين) حول هـذا المعنى ص ٢ ـ ٣ ومثل ذلك أيضا قاله الفارابى .. انظر ذلك كتابه (ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة) ص ١٥ .

(١٥) رسـائل الكنـدى الفلسـفية نشر وتحقيـق أبو ريدة ج ١ ص ١٠٣ .

تقديس الحق والعلم والعناية بهما من المميزات الأساسية للاسلام وللروح الاسلامية من أول الأمر .

هذا عن موقفه من الفلسفة اليونانية عامة — بقى أن نتكلم عن توفيقه بين الدين والفلسفة .

* * *

١١ — التوفق بين الفلسفة والدين عند الكندى :

يعتبر الكندى همزة وصل بين علماء الكلام المعتزلة الذين عاش فى وسطهم وتأثر كثيرا بآرائهم كما يتضح ذلك من عناوين رسائله الواصلة الينا[١٦] . ومن بعض آرائه فيها أيضا .. وذلك على نحو ما نراه فى جعله صفات الله تعالى هى عين ذاته ، كما سيأتى القول ، وعلى نحو اثباته لوجود الله تعالى . باثبات حدوث العالم وأنه بذلك يحتاج الى محدث .. الخ وهو طريق المتكلمين .. كما سيأتى ذكره .

كما أنه من جهة أخرى يعتبر فيلسوفا متأثرا بمذاهب الفلاسفة اليونانيين قبله .. وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو وفيثاغورس وهو من أجل ذلك يعتبر من الموفقين بين الاسلام والفلسفة اليونانية .. وهى سنة تميز سائر فلاسفة الاسلام الذين جاؤا بعده .. مثل الفارابى وابن سينا وابن رشد وخلاصة رأيه فى ذلك نلخصه فى هذه العبارة (الفلسفة عبارة عن معرفة حقائق الأشياء والعلم بماهياتها ، وفيها العلم بالربوبية والوحدانية ، بل فيها علم الفضائل قاطبة . وكل ما ينفع الانسان ، وعلم طريق الحصول عليه ، وعلم طريق البعد عن كل ضار ، وتعلم هذا وذاك واجب — وفضلا عن هذا فهو نفس ما جاء به الرسل عليهم السلام) وبذلك اتحدت غاية الدين والفلسفة فى نظره .

---

(١٦) نفس المصدر .

استمع اليه اذ يقول : (والفلسفة ، علم الأشياء بحقائقها وفى علم الأشياء بحقائقها : علم الربوبية ، وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه. واقتناء هذه جميعا : هو الذى أتت به الرسل عن الله ، جل ثناؤه ، فان الرسل الصادقة صلوات الله عليهم ؛ انما أتت للاقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل ذواتها وآثارها)[١٧] .

ثم يعيب على من يعارض الاشتغال بها ويتهمه بالكفر قائلا ان ذلك الاتهام باطل وأن صاحبه هو الجرئ بأن يتهم بذلك . فيقول : (ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقيقتها وسماها كفرا . ولأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية) .. الخ ما سبق ذكره آنفا .. الى أن يقول : (فواجب اذن التمسك بهذه القنية النفيسه عند ذوى الحق ، وأن تسعى فى طلبها بغاية جهدنا كما قدمنا . وما نحن القائلون الآن . وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المتضادين لها اقتناؤها وذلك أنهم لا يخلو من أن يقولوا : ان اقتناءها يجب أولا يجب . فان قالوا أنه يجب وجب طلبها ، وان قالوا أنها لا تجب عليهم وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهانا ، واعطاء العلة والبرهان من طلب قنية علم الأشياء بحقائقها ، فواجب اذن طلب هذه القنية بألسنتهم (التمسك اضطرار عليهم)[١٨] وبهذا القول أثبت الكندى توافق الفلسفة مع الدين ؛ وألزم المعارضين لذلك الحجة . وقلب عليهم الحكم الذى أرادوا الصاقه بمن يشتغل بالفلسفة وألزمهم ضرورة أن يتفلسفوا هم أنفسهم اذا ما أرادوا أن يبطلوا الفلسفة .. حيث يلزمهم اقامة الدليل

(١٧) رسائل الكندى الفلسفية .

(١٨) كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص ٨٢ — ٨٣ .

على ذلك . وهو لا يعرف الا من الفلسفة نفسها .. فكان بذلك متفقا مع أحدث ما قيل فى آداب البحث بأن الدليل من واجب من يدعى النسبة سواء تكون تلك النسبة ايجابية أو سلبية[19] .

* * *

١٢ — ايضاح أكثر تفصيلا عن توفيق الكندى بين الدين والفلسفة :

ان أول خطوة خطاها الكندى فى هذا السبيل هو تحديده لمفهوم الفلسفة أولا ... وفى هذا الصدد ذكر التعريفات المختلفة لها التى وردت عن السابقين .. مشيرا الى قيمة كل تعريف منها ... كما سبق ذكره هنا .

ثم بعد ذلك حدد وسائل المعرفة البشرية وأنها الحس أو العقل أو هما معا ... يضاف اليهما أيضا ما جاء به الوحى .

ثم بعد ذلك خطا الخطوة الأساسية فى التوفيق ، وهى نصرة الاسلام بسلاح العلم ، ودحض أفكار المبطلين والمغرضين الناقمين على الاسلام بالحجج والبراهين الفلسفية مستخدما أحيانا سلاح التأويل المعتدل ، وذلك فى محاولة منه للرد على أصحاب الأفكار والآراء المناهضة للاسلام من جهة . وهؤلاء كانوا كثرة فى عصره ... ثم الرد على مناهضى التفكير العقلى والفلسفى منه بوجه خاص من فريق العلماء المتمسكين بعلم الظاهر من جهة أخرى، ثم لدفع الخطر المحدق به شخصيا من هؤلاء العلماء الذين كانوا يسيئون به الظن بسبب تفلسفه ويوقعون به الأذى لهذا السبب نفسه من جهة ثالثة . فأراد أن يوقفهم على حقيقة ما يجهلون وهو أن الفلسفة لا تعارض الدين ، بل توافقه — وأن صاحبها لا يمكن أن يكون كافرا ... بل الحرى بذلك

(١٩) عبد الرحمن ولى (الدكتور) : الكندى وآراؤه الفلسفية — طبع مجمع البحوث الاسلامية — اسلام آباد — باكستان ١٣٩٤ = ١٩٧٤ م ص ٣٦ .

هم فى الحقيقة معاندوها ... وهم أصحاب الكراسى الرئاسية والوظائف العليا التى يخشون عليها من خطر الفلسفة والتفلسف . وفى ذلك يقول : (ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها (يقصد الفلسفة) وسماها كفرا ، لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة ...)[20] .

ويقول أيضا فى مقام اقناع هؤلاء المنكرين للتفلسف والفلسفة لأنها علم أجنبى عن الاسلام ، يقول لهم ما مؤداه : ان قحطان (وهو جد العرب) أخ ليونان . ومن ثم فالفلسفة قريبة منهم لقرب أهلها اليهم[21] .

والموضوعات التى تعرض لها الكندى فى مقام التوفيق بين الدين والفلسفة هى بطبيعة الحال موضوعات ذات صبغة دينية مثل اقامة البرهان العقلى على وجود الله تعالى . بعد اثبات حدوث العالم . كذا اثبات المعاد الجسمانى بعد الموت . واثبات النبوات ، والكلام على الأخلاق الطيبة .. وكيف تكون .

وهو فى محاولاته التوفيق بين الدين والفلسفة فى هذه الموضوعات انما يقيم الدليل العقلى على صحتها ... وأنه والفلسفة غير متعارضين . وهذا كل ما فى وسعه أن يفعله ... وهذا الدليل العقلى لا يأخذه من الفلاسفة قبله .. بل يأخذه من عقله هو ... وبذلك أثبت عدم تعارض العقل مع ما قرره الشرع فى هذه المسائل ...

وانما لم يأخذ براهينه من الفلاسفة قبله لأنهم مخالفون للشرع فى هذه المسائل عينها ... فأرسطو مثلا يقول بقدم العالم ... والكندى يقول بحدوثه . وأرسطو مثلا يقول بعدم عناية الله بالعالم

---

(٢٠) رسائل الكندى — ص ٤٠٤ .
(٢١) الرسائل الكندى ص

بل ولا يعلم عنه شيئا ••• والكندى يخالف هذا تماما ••• لأنه كمسلم يسلم ويقر بعناية الله تعالى بالعالم وبأنه أيضا يعلم كل شىء عنه •

ولنستمع اليه وهو يقرر اتفاق الفلسفة والدين حيث يقول : (ان الفلسفة علم الأشياء بحقائقها ، فتحتوى على علم الربوبية وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، بل وتشمل علم كل نافع والسبيل اليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه • واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله • فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها ، انما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وايثارها • فواجب اذن التمسك • بهذه القنية النفسية عند ذوى الحق وأن نسعى فى طلبها بغاية جهدنا) [٢٢] •

***

١٣ — تعريب الكندى للمصطلحات الفلسفية لأول مرة :

يذكر الكندى فى رسالة له اسمها (الحدود) معظم تعريفات الفلسفة المأثورة عن القدماء ، أعنى فلاسفة اليونان ••• وهذا يدل على تواضعه اذ لم يرد أن يذكر تعريفا شخصيا له • وانما أورد ما ذكره القدماء قبله دون أن ينسب كل معنى من المعانى الى قائله ••• وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات جميعها دون الاقتصار على واحد منها ، أن يشير الى أن كلا منها لو أخذ مفردا ، كان قاصرا ، وأنه باجتماعها يتبين المعنى فى دقة • ومن أجل ذلك أضاف الى كل معنى من المعانى الجانب الذى يشير اليه المعنى •••

ذلك أن بعضها يشير الى الاشتقاق وبعضها يشير الى السلوك وبعضها يشير الى العلة ••• وهكذا •

---

(٢٢) الرسائل : جـ ١ ص ١٤٢ •

ومهما يكن من شيء فانهـا باجتماعها ، تعنى بالمعرفة النظـرية والسـلوك العملى • وهى على كل حال بحث عقبـلى وارتياضى ••• (أى عملى) •••

واليك هـذه المعانى :

(أ) اذا نظرنا الى (الفلسـفة) من ناحية الاشتقاق فمعناها (حب الحكمـة) •

(ب) واذا نظرنا اليها من جهة السلوك الانسانى فانها (التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الانسـان • أرادوا أن يكون الانسـان كامل الفضـيلة) •

(جـ) ويمكن أن ينظر اليها من جهة السلوك أيضا فيقال : (أنها العنـاية بالموت) •

ويقصدون : اماتة الشهوات — فهذا هو الموت الذي قصـدوا اليه ••• لأن اماتة الشهوات السبيل الى الفضيلة ولذلك قال كثير من أجله القدماء « اللذة شر » •

(د) وحدوها — من جهـة العلة فقالوا : (صـناعة الصناعات وحكمة الحكم) • ومعنى حدوها : عرفوها •

(هـ) وحدوها من جهة معرفة الانسـان لنفسه — فقالوا : هى معرفة الانسـان نفسه) أرادوا بذلك أن الانسـان جسم ونفس وعرض • فاذا عرف ذلك تماما فقد عرف كل شيء • ولذا يسمى الحكماء الإنسـان (العالم الأصغر) •

(و) وأما حدها التقليدى فهو علم الأشياء الأبدية الكلية انياتها ومائيتها وعللها بقدر طاقة الانسـان • أو هى (علم الأشـياء بحقائقها وهو يقول أن حقائق الأشـياء كلية) وسـواء عرفنا الفلسفة بهـذا التعريف أو ذاك فانها على كل حال : (أعلى الصناعات الانسـانية

منزلة وأشرفها مرتبة) أما تعليل ذلك فيذكره الكندى بقوله (لأن غرض الفيلسوف فى علمه : (اصابة الحق ، وفى عمله العمل بالحق) •

واذا كانت هـذه التعريفات تشير الى جوانب مختلفة /كما أسلفنا القول/ فان هـذه الجوانب متفاوتة فى الشرف والمنزلة ••• وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة •

فيما يرى فيلسوفنا ــ الفلسفة الأولى ــ التى يطلق عليهـا فى عصرنا نحن الآن اسم (الميتافيزيقا) وهو اسم وضعه تلامذه أرسطو لـما كان يسميه أرسطو باسـم الفلسفة الأولى • وهو يبحث فى الجانب الالهى ••• ويعرفها الكندى بانها : (علم الحق الأول الذى هو : علة كل حق • ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف : هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلولة • لأننا انما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما اذا نحن أحطنا بعلم علته)(٢٣) •

ومن ذلك يخلص الى القول بأن غاية الفيلسوف هى من حيث العلم اصابة الحق • ومن حيث العمل : العمل بالحق لأن فى معرفة الحق كمال الانسـان وتمام نوعه •

* * *

١٤ ــ برامج الدراسة الفلسفية ومنهجها عند الكندى :

يبين الكندى ذلك فى احدى رسائله (احصاء كتب أرسطو بحسب عدتها وترتيبها) ويقول أنه لا غنى للمتعلم ــ اذا أراد نيل الفلسفة ــ عن دراسة هـذه الكتب على الولاء •

---

(٢٣) رسالة الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص٩٨ من رسائل الكندى التى نشرها الدكتور أبو ريدة وسبق الاشارة اليها •

وقبل ذلك عليه أن يدرس أولا علوم الرياضيات •

ويعلل ذلك بأن معـرفة الأمور المعقولة وهى ميدان الفلسـفة لا يمكن التوصل اليها الا بدراسة الأمور المحسوسة وهـذه نجدها فى الرياضيات التى تهتم بالكم والكيف :

والكنـدى فى هـذا الشرط يعتبر مسايرا لأفلاطون الذى كتب على باب أكاديميته (من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا) • ثم هو يوصى أيضا بضرورة معرفة مصطلحات العلوم ومنها الفلسفة بالطبع •

وبذلك يكون المقبل على دراسـتها مؤهلا فى نظره لفهمها •••

ولكن أين حظ المنطق من هـذه الدراسة عند الكندى ؟

لم يشر الكندى صراحة الى وجوب دراسة المنطق ضمن برامج الدراسة الفلسفة عنده هـذه •• لأن المنطق ربما لم تكن شـهرته عند المسـلمين قد بلغت ما بلغته بعد الكندى على يد الفارابى •• أو لأنه يدخل ضمن كتب أرسطو التى أوصى الكندى بضرورة قراءتها واحصائها وترتيبها على نحو ما سـبق ذكره ••• وأيضا ربما يكون الكندى نفسه غير مهتم بهذه الدراسة المنطقية على نحو ما فعل أرسطو قدر اهتمامه بالرياضة على نحو ما فعل أفلاطون وربما يؤيد هـذا الاحتمـال ما ذكره صاعد وهو بصـدد كلامه عن الفـارابى من أنه (أى الفارابى) قد نبه على ما أغفله الكنـدى من أنماء التعاليم وأنواع البراهين •



١٥ ــ فلسـفة الكنـدى :

مقـــدمة :

الفلسفة لها مشاكل رئيسـية تقليدية ثلاثة هى : الله ــ العالم ــ النفس أو الانسان وهـذه المشاكل تحدها مبحوثا عنها كلها أو بعضها

لدى الفلاسفة كلهم أو معظمهم ... والسبب فى هـذا راجع الى كون الفيلسوف لا يمر بحادث من حوادث هـذا العالم أو لا يمر به حادث من الحوادث دون أن يتسائل وتأخذه الدهشـة من هـذا الحادث أو ذاك على نحو ما قدمنا وبما أن العالم كله (السموات والأرض .. وما فيهما ومن فيهما) أمر يحس بوجوده الفيلسوف ويثير دهشته فهو من ثم لابد وأن يتساءل عن سر وجود هـذا العالم .. من أين والى أين ولـماذا .. ؟ أعنى أللعالم بداية ونهاية . أم قديم باق .. وهل أوجد نفسـه أم له موجد أو جده . الخ . وهـذا معناه أن يبحث بالتالى عن الألوهية .. وما يدور حولها ... من اثبات لوجودها ومعرفة لصفاتها أو عدم الاهتداء الى ذلك .. حسبما يصل اليه جهد هـذا الفيلسـوف أو ذلك . وما دام الانسـان أحد كائنات هـذا العالم ووجوده المتميز بالعقل والتفكير المعبر عنهما بالنطق أمر ملفت هو الآخر الفيلسوف فكان عليه أن يبحث هـذا الموجود لـماذا .. والى أين ؟ وهـذا يستتبع بالتالى الدخول فى موضوع (النفس) لدى الانسان . وهل تبقى بعد فناء البدن أو لا تبقى .. هـذا هو السر فى ظهور هـذه المشاكل الثلاث على مائدة البحث لدى الفلاسفة وهى كما ترى مشاكل كبيرة .. تحيط بالوجود كله .. سمائه وأرضـه وما بينهما على حد سـواء .. المشاهد منه وغير المشاهد أو (عالم الغيب وعالم الشهادة) على حد سـواء أيضا .

* لذلك ليس عجبا أن يتكلم فيلسـوف مثل الكندى بل مثل فلاسفة الاسـلام جميعا فى هـذه المشاكل الرئيسية الثلاث ويدلى برأيه فيها .. وهو ما قد قاموا به فعلا .. وبالطبع تختلف وجهات النظر بينهم فى تناول هـذه المشاكل سـواء كان هـذا الاختلاف بينهم وبين أنفسهم أعنى اختلاف فيلسوف مع آخر فى كيفية تناوله لهذه المشكلة أو تلك وفى الحلول التى توصل اليها .. أو كان هـذا الاختلاف ليس بينهم هم أنفسهم . بل بين الواحد منهم وبين ما جاء به الاسـلام من عقيدة شاملة ، مفصلة لهذه المسائل نفسها بالذات ..

ومن ثم يحاول منهم أن يقرب بين المسلكين : مسلك الفلاسفة (وهو منهم) ومسلك الاسلام الذى يعتنقه ويؤمن بصحته ••• ومن هنا نجدهم جميعا أعنى فلاسفة الاسلام •• متفقون فى أمر واحد هنا وهو عرض وجهة نظرهم الفلسفية فى هذه المسائل •• واظهار أنها تتلاقى مع الاسلام بطريقة أو بأخرى • وهو ما عرف فى تاريخ الفلسفة الاسلامية باسم (التوفيق بين الفلسفة والدين) أو بين (الحكمة والشريعة) • فيما يقوله ابن رشد • وطبيعى أن لا ترضى هذه المحاولة •• أو هذا الجمع بين الفلسفة والشريعة فريقا من علماء الدين المسلمين •• اذ يرون فى هذه الحلول الفلسفية لهذه المشاكل •• منافرة أو عدم توافق مع الاسلام •• فيرفضون هذه الحلول •• بل ويحكمون على أصحابها بالكفر والضلال وذلك على نحو ما فعل الامام الغزالى •• فى حكمه على الفلاسفة بهذا الحكم فى هذه المسائل الثلاث عينها حيث قال انهم (أى الفلاسفة — ويقصد بهم بالذات الفارابى وابن سينا) قد خالفوا وجهة الاسلام فيها حيث حكموا بعدم علم الله بالجزئيات ويقوم العالم وبانكار بعث الأجساد •• وذلك على نحو ما سيأتى تفصيله فى مقام آخر •

* صفوة القول هنا اننا ونحن نستعرض آراء الكندى الفلسفية لابد وأن نعرف رأيه فى هذه المسائل الثلاث عينها •• لنرى كيف كان موقفه منها وهل كان قريبا من الاسلام أم بعيدا عنه • وما هو المسلك أو الطريق الذى سلكه فى معالجته لها •• فلنكتف بهذه المقدمة هنا ••• وننظر الآن فى آراء الكندي بخصوص هذه المشاكل • فماذا قال ؟



١٦ — مصادر فلسفة الكندى :

أول ما يلاحظ على فلسفة الكندى هو أن مصدرها مستمد من شيئين هما :

١ ـ الاســـلام :

٢ ـ الفلســفة اليونانية .

فهو الى جانب كونه فيلســوفا الا أنه قد اهتم أكبر اهتمــام بالمسائل والمشاكل الدينية التى كان لها وجود فى عصره ... وذلك على نحو ما نجده فى أسماء كتبه التى ذكرها له المؤرخون ... وفى رسائله الواصلة الينا فهو مثلا له كتاب اسمه (كتاب فى أن أفعال البارى جل اسمه كلها عدلا لا جور فيها) و (كتاب فى نقض مسائل الملحدين) و (رســالة فى تثبيت الرسل عليهم السلام) و (رســالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الثانى بالمجاز) و (رسالة فى الاستطاعة وزمان وكونها) و (رســالة فى التوحيد بالتفسيرات) و (رســالة فى افتراق الملل فى التوحيد . وأنهم مجمعــون على التوحيد) وكل قد خالف صاحبه) ... وغير ذلك مما يدل على ظهور هــذه المشكلات فى عصره وواضح أنها مشكلات دينية ...

أما ما تعلمه الكندى من الفلسفة اليونانية خصوصا من سقراط وأفلاطون وأرسطو . واقليدس أيضا بل وأرشميدس .. وسقراط .. واقليدس وأرشميدس يذكرهما فى رسائله الهندسيه .. وبقراط يخصه برسالة فى الطب[٢٤] ...

أما ما تعلمه الكندى من الفلسفة اليونانية خصوصا فى سقراط وأفلاطون وأرسطوا فانه سيتبين من خلال عرضنا لمذهبه أو بالأخرى لأفكاره ولنبدأ من البداية[٢٥] .



---

(٢٤) أنظر الفهرست لابن النديم ص ٣١٥ ، وما بعدها طبعــة ايران بتحقيق رضا تجدد وليس لها تاريخ .

(٢٥) المصدر السابق ـ نفس المكان .

١٧ — فلسفة الكندى :

● للكندى فلسفته الخاصة فى العالم •• والله •• والانسان •• التى يلتقى فيها أحيانا مع فلاسفة اليونان ويختلف عنهم فيها أحيانا كثيرة •• وهو فى نقاط التقائه معهم لا يخرج عن مقررات الاسلام فى هذه النقاط وعندما يختلف معهم : يكون أساس الاختلاف هو ما توصل اليه هو بأدلته العقلية الدامغة على صحة ما يذهب اليه وما توصل اليه عقليا هو مع ما تقرره أصول الاسلام • فلننظر اذن الى عناصر فلسفته هذه واحدة واحدة •

● نبتدىء أولا بذكر رأيه فى العالم •• وكيف يتصوره • ثم نثنى بعد ذلك بذكر رأيه فى قضية حدوث العالم •• وقدمه •• لنرى أنه يقول بحدوثه •• ونرى أدلة على ذلك ثم نذكر بعد هذا : أدلته على وجود الله تعالى •• ثم صفات الله تعالى ••

***

١٨ — رأى الكندى فى العالم :

أو العالم عند الكندى

● يأخذ الكندى فى تصويره لبناء العالم المادى بمذهب أرسطو من بعض الوجوه ويخالفه من وجوه أخرى : يوجد فى وسط العالم هذه الأرض وما عليها من الحرث والنسل وهى كرة ثابتة فى مكانها ، وتحيط بها كرة من الماء • وتحيط بذلك كرة من الهواء • تحيط بها أخيرا كرة من النار •

وهذه هى العناصر الأربعة التى يأخذ كل منها مكانه الطبيعى بحسب خاصيته الأساسية : الحرارة أو البرودة أو اليبوسة أو الرطوبة وبحسب فعلها الناشىء عن درجة تغلبها وما يترتب على ذلك من خفة أو ثقل وسرعة أو بطء بحيث تترتب هذه العناصر كل فى مكانه الذى يطلبه حتى ينتهى اليه بحركة طبيعية •

وكرات هـذه العناصر تتداخل فيما بينهما دون تفاعل .. أما العلة التي تسبب ما يقع فيها من تغير فهى أثر الأجرام السماوية وحركاتها وموقعها بعضها بالنسبة لبعض وبالنسبة للأرض . بحسب النظام الذي وضعته الإرادة الالهية الحكيمة .

● وبعد أكثر العناصر (أى بعد دوائر العناصر) أو كسرات العناصر .. تأتى الأفلاك متراصة .. بأجرامها .. من الفلك الذى فيه القمر الى الفلك الأقصى الذى يحيط بالعالم .. وهو مقفل ليس خارجه شيء لا خلاء ولا ملاء .. أى لا مكان خال ولا مكان مملوء بجسم .

● وتتحرك العناصر التى فى داخل الفلك حركة مستقيمة أما من الوسط نحو الخارج أو من الخارج نحو الوسط .. ولكن حركة الفلك نفسه دائرية ، حيث يدور حول نقطة ثابتة هى مركز العالم .. وذلك لأن طبيعته مختلفة عن طبيعة العناصر الأربعة التى هى الأرض وما يجاورها من المـاء والهواء والنار .. وبذلك يكون الفلك لا خفيف ولا ثقيل ولا حار ولا بارد .. وبذلك لا يعتريه كون ولا فساد ولا نمو ولا نقصان ولا استحالة (أى تحول أو تحرك) سوى الحركة المكانية لأنه مبتدع ابتداعا عن عدم ككل شيء سـوى الله . وأيضا لأنه مركب والفلك الأعلى أو الأقصى هـذا بما فيه من أجرام يسميها التندى الأشخاص العالية .. كائن حى ناطق مميز . برىء من قوى الشهوة والغضب . متحرك بحركة مؤثرة فى العالم الأسفل[٢٦] .

هـذا هو القسم الأول من العالم ..

● أما القسم الثاني والأخير : فهو الذى يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذى فيه القمر وهو العالم المملوء بالعناصر الأربعـة

(٢٦) انظر رسالتى العلة الفاعلة وسجود الجرم الأقصى .

وما يتركب منها وهو عالم التغير والكون والفساد • والمركب من العناصر من الأجسام وكائن فاسد من حيث الشخص أو من حيث النوع ، الى المدة المقدرة له •

● والعالم كله متحرك اما حركة مكانية يتغير فيها مكان الشيء ومركزه وحركة نقله) أو يتغير فيها مكان أجزائه دون مركزه (حركة الفلك الدائرية) أو يتحرك حركة الزيادة والنقصان •

● والى هنا يتابع الكندى أرسطو •• فهو اذن ليس بجديد • انما التجديد هو قول الكندى بحدوث العالم •• وبأنه مبدع دفعة واحدة سواء منه الفلك بما فيه من عالم العناصر وما تركب منها •• وابداعه مقترن بحركته ••

● أما أرسطو فهو يقول بأن نظام العالم الحالى أزلى ناشىء عن شوق المادة إلى الله •• لكن الكندى يقول ان العالم مخلوق بعقل إرادى حكيم من جانب المبدع ••

● علاقة الله بالعالم :

● يرى الكندى أن علاقة العالم بالله هى علاقة طاعة للارادة الخالقة المنظمة وبما أنه ليس فى الطبيعة شيء عبث — كما يقول الكندى — فان لكل شيء فى العالم وظيفته بحسب نظام الكل الذي وضعته الارادة الإلهية •

● حدوث العالم :

● لا يأخذ الكندى بما يقوله أفلاطون عن خلق العالم فى قصة طيماوس •• كما لا يأخذ تما يقوله أرسطو من شوق العالم الى الله •• وبما تقوله نظرية الصدور عند الافلاطونية المحدثة رغم أخذ فلاسفة الاسلام بعده بهذه النظرية •• التى فشلت فشلا ذريعا فيما ذكرته من صدور ••

الكنــدى يضرب صفحا عن هــذا •• ويقول •• بحدوث العالم من لا شيء (ضربة واحدة) في غير زمان ومن غير مادة ما •• بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعالة أولى هى الله ••

ووجود هــذا العالم وبقاؤه ، ومدة هــذا البقاء متوقفة كلها على الارادة الآلهية الفاعلة لذلك . بحيث لو توقف العقل الإرادى من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة وفي غير زمان أيضــا ••

● ودليل فيلسوفنا على حدوث العالم هو الدليل المستند الى مبدأ التناهى فى كل ما هو موجود بالفعل أو قــد وجد بالفعل ، وهو الدليل المشهور عن المعتزلة فى عصر الكندى ، ولكن الكندى يقيمه على أســاس فلسفى واضح متين وقد بين أهمية التناهى هــذا فى أربع من رســائله هى المنشورة على صفحات : (١١٤ ـــ ١١٨ ، ١٩٢ ـ ١٩٨ ، ١٩٨ ، ٢٠٢ ـــ ٢٠٩ من الرسائل) •

● وفى هــذا يخالف الكندى أرسطوا كل المخالفة •• اذ يرى أرسطو أن العالم متناه من حيث الامتداد الجسمى •• لكنه قديم من حيث الحركة •• ويعطى لذلك أدلة ليس هنا مجال بسطها •• لكنها فى حقيقتها أدلة ضعيفة •

● أما فيلسوفنا الكندى فقد يربط بين تناهى الجسم أى جسم العالم ومعه تناهى الحركة ويلزم عن تناهيها تناهي الزمان •• فالعالم متناه من حيث الجسم متناه من حيث الحركة ، متناه من حيث الزمان •• هــذا كله كما يقول الكندى ويثبته بأدلة رياضية ••

● وما تصوره أرسطو من أزلية الهيولى والزمان •• انما سببه الوهم ، لأن الوهم يعجز ـــ لصلته القريبة بالحس ـــ عن أن يتصور جسما الا أتيا من أو صائرا الى الجسم ، أو شبه جسم ـــ كما لا يستطيع أن يتصور زمانا الا وقبله زمان وبعده زمان •••

وهــذا الوهم الى جانب صعوبات أخرى •• جعلت مذهب أرسطو مفككا غير متماسك •• ولذلك عدل الكندى الى ما ارتآه موافقا لأدلته الرياضية والعقلية وهو أمر موافق لمــا جاء به الدين أيضا ••

● لذلك لم يأخذ الكندى من مذهب أرسطو — فى النقطة الخاصة بالعالم ســوى مبدءين هما :

١ — « اللامتناهى لا يمكن أن يتحقق كله بالفعــل » أى أنه لا يخرج كله الى الوجــود •••

٢ — الجســم والزمان والحركة مرتبطة فى الوجــود لا يسبق أحدهما الآخــر •

وبتطبيق هذين المبدءين معا — كما فعل الكندى — ينتج تناهى الجســم والحركة والزمان •• وهو يضع لذلك مقدمات رياضية نجملها فيما يلى :

● وهنا يستحسن أن نقف وقفة قصيرة لنعرف مدى مخالفة الكندى لأرسطو أو موافقته له فى موضوع قدم العالم وحدوثه ••

● الكندى يقول بحدوث العالم جسما وزمانا وحركة معا ••

وأرسطوا يقول بقدم العالم من حيث الزمان والحركة لأنه يفرق بين محدودية الجسم •• وحركته وزمانه ••

● أرسطوا يتصور الزمان على أنه عدد الحركة •• والكندى يوافقه على ذلك لكنه يرى فوق هــذا أن الزمان هو مدة وجود الشىء ما دام موجودا • فاذا زال وجوده • زال زمانه • وهكذا يتخلص الكندى من الوهم — الذى لازم أفكار أرسطو — بهذه الفكرة الجديده أو الفهم الجديد للزمان ••

● المبدأ الحاسم الذى يفصل بين فيلســوف العرب وفيلسوف اليونان هو القول بوجوب تناهى كل ما وقع بالفعل ســواء كان حركة

أو زمانا •• موجـود بالفعل أو متقضيا كالحركة والزمان الزائلين باستمرار •

● أما المبدأ الثانى الحاسم الذى يفصل بين الكندى وأرسطو : فهو أن العلة الفاعلة بالمعنى الحقيقى لها الفعل المطلق ، أعنى الفعل الحق وهو ايجاد صور المحدثات ايجادا أصليا ، وهـذا ما لا يعرفه أرسـطو ••

ولا تخرج الاحتمالات فيما يتعلق بهذا العالم عن أن يكون :

١ — اما قديما متحركا على الدوام وهـذا اختيار أرسطو •

٢ — أو قديما تحرك بعد سكون •• وهـذا يرفضـه أرسطو والكندى معـا •

٣ — أو قديما سـاكنا دائما •• وهو مرفوض بداهـة وعنـد الفيلسوفين •

٤ — واما أن يكون حادثا سـاكنا دائما •• وهو باطل بداهة •

٥ — أو حادثا تحـرك بعد سـكون •• وهو مرفوض عنـد الفيلسـوفين •

٦ — أو حادثا متحركا مع حدوثه •• وهـذا هو اختيار الكندي وكل من الفيلسوفين يذكر أدلة •• وأدلة فيلسوف العرب إثبت قدما من أدلة فيلسـوف اليونان •

● وفى نهاية هـذه النقطة الخاصة بوجود العالم عند كل من أرسطو والكندي نحب أن نقول فى مجال المقارنة بين الفيلسوفين أن فكرة الابداع عند الكندى تحل محل فكرة التحريك عند أرسطو •• ويحل محل عشق الكائنات المـادية لمحركها عند أرسطو : عبادتهـا وشـهادتها لوجودهـا •

* * *

١٩ — أدلة الكندى على حدوث العالم :

اهتم الكندى بهـذا الموضوع : وذلك لأهميته وخطورته ••• فتناوله بالبحث فى أربع رسـائل مما توجد بين أيدينا ••• وليس هناك شك فى أنه قد أوضح هـذه المسألة أيضـا فى كتبه المفقودة •

ونظرا لكونه قد اعتمد فى تدليله على حدوث العالم على براهين ذات مقدمات رياضية • تدليله بهـذه البراهين مكـرر فى البعض الآخر • لذلك سنختار أسهلها فى الفهم ••• وأبعدها عن التكرار :

يقول الكندى ما مؤداه : انه اذا كان هنالك جرم (أى جسم) لا نهاية له • فمن الممكن أن نتوهم منه جرم محدود الشكل متناه ككرة أو مكعب مثلا ••• أو غير ذلك من المتناهيات • فلتأخذ هـذا الجرم المحدود الشكل ونقطعه من ذلك الجرم اللامتناهى •

والباقى بعد ذلك أما أن يكون متناهيا أو سيظل لا متناهيا كما هو • فان كان الباقى متناهيا • وضم اليه الجسم الذى قطع منه — وهو متناه فان المجموع يكون متناهيا ••• بذلك يثبت كون الجسـم صار متناهيا ••• وهو المطلوب •

وان كان الجسم الباقى بعد القطع ظل كما هو لا متناهيا فعندما نضم اليه الجزء الذى قطع منـه فسيصبح اما أكبر من الأول — أو مساويا للأول •

فاذا صار أكبر من الأول ••• فسيترتب على ذلك أن يصـبح ما لا نهاية له (وهو الجسم الأصلى) أكبر مما لا نهاية له • بعـد أن انضم اليه الجزء الذى كان قد فصل منه ••• وفى ذلك خلف أى خروج على قانون العقل لأن ما لا نهاية له صار أكبر مما لا نهاية له • مع أنهما (الجزءان) فى الحقيقة كانا معا جسـما واحدا قبل أن

نقطع منه هـذا الجزء • فكيف يصبح ما لا نهاية له أكبر مما لا نهاية له ••• وهـذا غير معقول ••• اذن هـذا الفرض باطل وهو أن يكون الباقى بعد القطع لا نهاية له •••

ننتقل بعد ذلك الى مناقشة الاحتمال الثانى : وهو أن يظل الجسم الباقى الذى هو لا نهاية له حسب الفرض) مساويا لنفسه قبل القطع أعنى أن يظل الجسم الباقى كما هو بعد انضمام الجزء المقطوع اليه •• وفى ذلك خلف أيضا •••

لأن الجسم الباقى بعد القطع اذا كان لا نهاية له ••• وضم اليه الجزء المقطوع ••• وظل كما هو لا نهاية له • فمعنى ذلك أن يكون الجسم هو هو ••• على حاله قبل القطع وبعد أن انضم اليه الجزء •• وهـذا غير معقول ••• لأن الجسم بعد أن ضم اليه الجزء المقطوع صار كلا وقبل أن ينضم اليه الجزء المقطوع منه كان بعضا ••• فكيف يتساوى البعض (الذى كان قبل القطع) مع الكل (الذى صار بعد انضمام المقطوع) ؟ هـذا خلف •••

وسببه هو قولنا أن الجسم الأصلى ظل لا نهاية له بعد أن قطعنا منه جزءا ثم رددناه اليه •

والأولى أن نقول أن الجسم الذى فصل منه صار بعد الفصل له نهاية ••• وبعد أن رجعنا اليه الجزء الذى فصل منه وهو ذو نهاية فيكون المجموع له نهاية ••• واذن فالعالم له بداية ••• لأنه جسم • وقد أثبتنا أن الجسم ضرورى له بدء ونهاية •••

* * *

٢٠ – تناهى الحركة والزمان عند الكندى :

بعد أن أثبت الكندى تناهى جرم العالم ، حاول اثبات تناهى ما فيه من الأعراض المحمولة عليه . وذلك بحجة أن الذى يكون محصورا فى المتناهى يكون متناهيا . فما يوجـد محصورا فى جرم العالم المتناهى مال الحركة والزمان وغيرهما كلها متناهية.وذلك لتناهى حاصرها وهو جرم العالم .

* * *

٢١ – اثبات ألا الجزم لا يوجـد دون الحـركة :

ان كان الجسم موجودا ... فوجوده حدوث ... والحدوث بعد أن لم يكن .. حركة .. وبذلك فالحدوث ملازم له الحركة .. فالجرم والحركة متلا زمان اذن ...

وليس يصح أن يكون جرم العالم قديما ساكنا ثم تحرك لأن معنى ذلك هو تغير الأزلى وهو مستحيل . لأن معنى القديم فى هـذه الحالة أنه أزلى أى لا بداية لوجوده[٢٧] ...

مما سبق تبين لنا أن الجرم لا يوجد بدون الحركة . والزمان هو مقدار الحركة ، أو أنه هو المدة التى يكون فيها الجرم . فقد ثبت من هـذا كله أن الحركة والجـرم والزمان والمكان أمور متلازمة . لا يسبق بعضها بعضا – وبما أن كلا من الجرم والحركة والزمان متناه . فان مدة وجود العالم متناهية تداهة . فالعالم حادث .

ومرة أخرى يؤكد الكندى التلازم بين الجرم والحركة والزمان وبما أن الجرم متناه أى له حد محدود يقف عنده فالحركة الملازمة له

---

(٢٧) رسائل الكندى ص ١٢٠

متناهية والزمان أيضا متناه لأنه عبارة عن مقدار الحركة[28] ...

وأما اثبات تناهي العالم في المستقبل مثل تناهيه في الماضي . أعني بذلك أن الكندي بنى على اثباته تناهي العالم في الزمان من جهة الماضي تناهيه أيضا في الزمان من ناحية المستقبل . لأنه اذا ثبت تناهي الزمان الماضي . فما يتصل به من أجزاء الزمان في المستقبل أيضا متناهية بداهة (لأن المستقبل عبارة عن لحظات يتبع بعضها بعضا فهي اذا — اذا ضمت للزمان الماضي أو الحاضر ... وهو متناه ... فيكون المجموع منها متناهيا) فثبت بذلك تناهي الزمان في الماضي وفي المستقبل .

فالعالم اذن محدث مخلوق من العدم خلقه البارى تعالى . لأن لكل محدث محدث[29] .

* * *

٢٢ — صورة برهان حدوث العالم عند الكندي رياضيا :

مقـــــدمات :

يضع الكندي أمامنا عدة مسلمات ينبنى عليها (متى سلمت) القول بحدوث العالم . ومن هـذه المسلمات قوله :

١ — الأعظام التي لكل واحد منها متناه جملتها متناهية .

٢ — كل جرمين يضم أحدهما الى الآخر : فانهما جميعا مجموعين أعظم من كل واحد منهما مفردا .

---

(٢٨) الرســائل — ص ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١
(٢٩) الرســائل — ص ١٢٢

٣ ـ لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له أعظم من جرم لا نهاية له •

٤ ـ كل عظمين متجانسين ـ ليس أحدهما أعظم من الآخر ـ متساويان •

٥ ـ « كل جرمين متناهى العظم اذا جمعا كان الكائن عنهما متناهى العظم » •

ايضاح : العظم هو الجسم •

والجرم هو الجسيم أيضا •

* * *

البرهان

لو فرضنا جرما غير متناهى العظم فانه اذا فصل من هذا الذى لا نهاية له جرم متناهى العظم ، فلا يعاو الباقى بعد ذلك اما أن يكون متناهى العظم ، واما لا متناهى العظم •

فان كان الباقى متناهى العظم فانه اذا زيد عليه المفصول منه المتناهى العظم كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم ، وهذا حق، وهو خلاف المفروض •

*وان كان الباقى : لا متناهى العظم ، فانه اذا زيد عليه المفصول منه صار أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساويا له •

* فان كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له • وهذا باطل •

(بناء على المقدمة رقم ٣)

* وان كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يزداد عليه فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شـيئا ، ومعنى ذلك أن الكل • يسـاوى الجزء وهـذا باطل •

(أنظر مقدمة رقم ٢ السابق ذكرها)

* فقد تبين اذن أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له •

* وهذا الدليل : اذا كنا قد أقمناه فى الجرم ، فليس معنى ذلك أنه خاص به ، بل انه يصدق على كل ما يمكن أن يقال فيه : انه متناه فى عالمنا هـذا كالزمان والحركة والمكان •

واذا كان الزمان متناهيا ، فالجرم باضطرار : له مبدأ •

* على أنه لا جرم بلا زمان ، ولا زمان بلا حركة •

* والواقع : أن الجرم والحركة والزمان — فيما يرى الكندى — متلازمة ، ذلك ان الجرم : جوهر ذو أبعاد ثلاثة : أعنى طولا وعرضا وعمقا : فهو اذن مركب ، والتركيب : حركة ، والحركة اذن : انما هى : حركة الجرم ، فان كان جرم كانت حركة ، وان لم يكن جرم لم تكن حركة •

والزمان • انما هو : مدة تعدها الحركة ، أو مقياسها الحركة ، فان كانت حركة كان زمان ، وان لم تكن حركة لم يكن زمان • والجرم اذن لا يسبق الحركة ، والزمان : ملازم للحركة •

* والنهاية لكل هـذا : أن الجرم ، والحركة ، والزمان • لم يسبق بعضها بعضا فى الأنية ، فهى معا ، وهى متناهية ، وهى لذلك : حادثة • (الانية هى الوجود) •

وللكندى دليل خاص على تناهى الزمن ، وهـذا الدليل اذا أردنا تبسـيطه نصيغه كالآتى :

لو فرضنا أن الزمن غير متناه فى المـاضى ، فان معنى ذلك : أننا لو فرضنا جدلا ، أننا نسـير من الآن — رجوعا القهقرى — مع الزمن فى ماضيه ، لمـا انتهينا الى نهاية ؛ اذن من الآن الى مالا نهاية فى المـاضى : لا يمكن أن يؤتى عليه ، أو يقطع أو ينتهى ، واذن فانه اذا صـدق ذلك فانه يصـدق ضرورة : انه لا يمكن أن يقطـع ما لا نهاية له فى الزمن المـاضى ، حتى يتناهى الى الآونة الحاضرة •

(أى ما دام ليس له بداية • فكان حتمه ألا يكون له نهاية)

* وما دمنا قد وصلنا الى الآونة الحاضرة ، فمعنى ذلك : ضرورة أن الزمن : له مبدأ[30] •



٢٣ — ايضاح أكثر تفصيلا عن رأى الكندى فى حدوث العالم :

● العالم حادث عند الكندى وليس بأزلى لأن الأزلى فى نظر الكندى هو :

١ — ما لم يكن معـدوما •

٢ — ولا يحتاج فى قوامه ووجوده الى علة •

٣ — وأنه بسيط غير مركب •

٤ — لا جنس له ولا فصـل •

---

(٣٠) عبد الحليم محمود — التفكير الفلسفى فى الاسـلام • ص ٣١٤

٥ — وأنه لا يفسد أبدا فهو دائم الدهر أبدا • وهـذا لا يتحقق الا فى ذات واحدة هى ذات الله تعالى[٣١] •

أما ما عدا البارى تعالى — فهو محدث مسبوق بالعدم • وبذلك يخالف الكنـدى أرسطو وشـيعته ، لأنه يصرح بأن الزمان والفلك وغيرهما مما فى العالم كله حادث مسبوق بالعدم • وهو يعلل ذلك بأن : الفلك عنصر وذو صورة فليس بأزلى — والزمان هو تعداد حركة الفلك ، فلابد وأن يكون محدثا بحدوث الفلك[٣٢] •

أما غير الكندى من الفلاسفة فلا يقولون بأن العالم مسبوق بالعدم • بل يقولون بأن العالم صدر عن الله تعالى • فالله تعالى متقدم عليه تقدما بالرتبة ويكون العالم موجودا معه دائمـا ••• لأنه صدر منه • وبما أن الله تعالى فاعل دائمـا ••• فالصدور فعله دائمـا وبذلك يثبتون قدم العالم •

وعندهم أن القدم له معنيان : قدم بمعنى عدم أولية للزمان وهذ مناسب للعالم ، وقدم آخر يسمونه قدم ذاتى ••• ومعناه أن هناك موجودا ليس له مبدأ يتعلق به وهو الواحد الحق • أما العالم فله مبدأ يتعلق به وهو الله تعالى • هـذا هو الفرق بين قدم الله تعالى وقدم العالم عندهم وهو مذهب الفارابى وابن سينا وغيرهما ••• كما سيأتى بيانه فى محـله •••

وعند هؤلاء الفلاسفة أيضا : الحدوث له معنيان : حدوث بمعنى ايجاد شىء بعد أن لم يكن له وجود فى زمان سـابق • وهذا يسمى حدوثا زمانيا • وحدوث بمعنى افادة الشىء وجودا ، وليس له فى ذاته الوجود فى أى وقت من الأوقات •• وهذا يسمونه حدوثا اضافيا

(٣١) رسائل الكندى — ص ١٦٩ •

(٣٢) الرسائل : نفس الصفحة •

وهو ما ينطبق على العالم • فانه استفاد وجوده من الله تعالى • لكن لم يسبقه زمان ••• لأنه صدر عن الله القديم ••• فيكون قديما مثله • لكن نظرا لكونه اسـفاد وجوده من الله تعالى : فيكون محدثا ••• تهذا المعنى ••• أعنى محدثا لكونه استفاد وجوده من غيره • لكن بدون نظر الى زمان ••• لكونه استفاد هذا الوجود دائما ••• فوجه كونه حدوثا اضافية هو احتياجه فى وجوده لغيره • وهو ما يسمى بالحدوث الاضافى ••• أما الحدوث الزمانى السابق ذكره ••• فمعناه وجود شىء فى زمان • ولم يكن قبل ذلك الزمان موجودا • وهـذا يناسب الأشـياء الجزئية التى نراها تحدث منا أو معنا أو بيننا ••• فحدوثها حدوث زمانى ••• لأنها وجدت فى زمان ••• ولم تكن قبله موجودة ••• أما العالم كله فلم يسـبقه زمان ••• لأن الزمان وجد معـه ••• ولكنـه كان مسـبوقا بذات الله تعـالى فقط •••

الكندى لم يقل بهذه التفرقة بين القدم الذاتى والقدم الزمانى — والحدوث الذاتى والحدوث الزمانى ••• بل قال بأن الحدوث ضرورى أن يكون فى زمان وان الزمان ملازم للحركة .والحدوث حركة ••• فيكون الحدوث واقعا فى زمان •• والحدوث اذا كان لا فى زمان ولا من مادة فيسمى ابداعا • وهـذا هو ما ينطبق على العالم ••• فالأولى أن نقول ان الله تعالى أبدع العالم • لأنه أوجده بقوله (كن) دون حاجة الى مادة يصنعه منها ولا الى زمان ••• أما الأشـياء الجزئية فانها تسمى محدثا • لكونها وقعت فى زمان • وتسمى مكونة لكونها أخذت من مادة •••

وايجاد الشىء من لا شىء يسميه الكندى الفعل الحقيقى ••• وعلامته أن الفاعل هنا يكون غير منفعل • وبذلك فان الله تعالى هو الفاعل الحقيقى المبدع •

ويقرر الكندى أن الله تعالى فاعل للمنفعل الأول بلا واسطة وهذا المنفعل الأول هو الأجرام السماوية التى خلقها الله تعالى بلا واسطة أما كوننا نحن فهو فعل الأجرام السماوية فينا مباشرة ... وهو أيضا فعل الله تعالى بواسطة هذه الأجرام السماوية . وكذلك كل ما يوجد فى هذا العالم فانه فعل الأجرام السماوية بلا واسطة وفعل الله تعالى بواسطة هذه الأجرام . فالله تعالى مصير بعض الأشياء أسبابا وعللا للبعض الآخر ، وسخر بعضها للبعض بحيث يؤثر فيه وبذلك أن الله جل ثناؤه (المبدع للكل والمتمم للكل علة العلل ومبدع كل فاعل)[٣٣] .

والكندى هنا يفرق بين عالم الأجرام السماوية وعالمنا نحن . من الأول وعنده الفلك الأقصى لا يعتريه الفساد ابداء بل يظل على ما هو عليه طول المدة التى قدرها له الله تعالى ثم يفنى بعدها . أما عالمنا نحن فهو قابل للفساد ، وذلك بسبب كونه محتويا على الكيفيات المتضادة من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة . والفلك الأقصى ليس فيه ذلك[٣٤] .

وعالم الأرض ويسميه عالم ما دون فلك القمر فان فيه أربعة عناصر ثابتة الى الوقت الذى قدره الله لها . وأن الكون والفساد يقع فى بعض أجزائها بفعل الجرم السماوى وبالارادة الالهية . والذى يفسد ليس هى ذات العناصر بل ما هو تكون منها ... أما هى نفسها فباقية بابقاء الله تعالى لها طول المدة التى قدرها لها[٣٥] .

وهو يقصد بذلك أن الأجسام التى تتركب من العناصر مثل الحرث والنسل والمعادن وما أشبه هى الكائنة الفاسدة ... أما ذات

---

(٣٣) الرسائل — ص ٢١٥ — ٢١٩
(٣٤) الرسائل — ص ٢١٩
(٣٥) ان . م / ص ٢١٩ — ٢٢٠

العناصر الأربعة فكل واحد منها باق بابقاء الله تعالى له .. المدة التى قدرها له .. وهو فى هذا يخالف أرسطو الذى يزعم أن هذه العناصر الأربعة خالدة . لكن الكندى اتفق مع أرسطو فى قوله مثله بأن الجرم الأقصى حى ... وأنه يؤثر فى الجرم الأدنى ... لكن أرسطو يقول : هو حى أبدا ... ولا يفنى ... والكندى يقول : هو حى بارادة الله تعالى . وسيفنى عند انتهاء المدة التى قدرها الله تعالى له .

كذلك يعارض الكندى أرسطو فى قوله (أى الكندى) بحدوث الزمان وأنه سينتهى... أما أرسطو فيقول بأنه لا بداية له ولا نهاية ...

وكان رأى الكندى أن الزمان حادث لأنه عنده عبارة عن مقدار حركة الفلك . والفلك مبدع ابداعا عن ليس ـــ وهو أول مخلوق ، والله علته الفاعلة بلا واسطة . أما ما سوى الفلك فعلته القريبة الفلك .

والكندى يؤمن بحدوث العالم الا أنه لا يرى تركب العالم المحسوس من الأجزاء التى لا تتجزأ — كما يقول المتكلمون الذين صرحوا بهذا . حيث قال ذلك لأول مرة أبو الهذيل من المعتزلة . وتابعه فى ذلك الأشعرى . وتابعه فى ذلك الأشعرى والأشاعرة . ومعنى الأجزاء التى لا تتجزأ (الذرات) وهى فى نظرهم حادثة مبدعة من لا شيء .

الكندى لا يقول بحدوث العالم لأنه مكون من أجزاء لا تتجزأ وهى حادثة كما يقول بذلك المتكلمون . بل يقول بان الأجسام مركبة من العناصر وكل عنصر مركب من هيولى وصورة ... وكل منهم محدث . وليس بأزلي كما يقول الفلاسفة . وبذلك اعتبر الهيولى والصورة أصلا للعناصر الأربعة . والهيولى والصورة عنده ليستا

جسمين ... بل هما يؤلفان الأجسام . فالهيولى والصورة هما مبدأ العناصر وهما بذلك مبدأ المبادىء الأربعة التي هي العناصر الأربعة ...

عارض الكندى المتكلمين اذن في قولهم بتركب الجسم من الأجزاء التى لا تتجزأ وأن الجسم مركب من الهيولى والصورة . وهو نفس ما قاله أرسطو . فكأن الكندى قد تابع أرسطو في قوله هذا ... لكنهما محدثان عند الكندى وقديمان عند أرسطو .

كذلك يختلف الكندى مع المتكلمين في قوله بأن البارى تعالى علة لبعض المخلوقات بلا واسطة وللبعض الآخر بالواسطة والمتكلمون لا يرون ذلك .

وقول الكندى بأن الله تعالى يفعل بعض الأشياء بلا واسطة وبعضها بواسطة هو قول يشبه ما قاله أفلوطين صاحب مذهب الفيض ... ومؤسس الأفلاطونية المحدثة ... وليس بينهما من شبه سوى هذا ...



٢٤ ــ وجود الله تعالى عند الكندى :

هذا الموضوع أخره الكندى عن الكلام على حدوث العالم . لأنه مبنى عليه عنده . واذن فقد لزم أن يذكر موضوع حدوث العالم أولا يليه ذكر برهان وجود الله تعالى ...

والكندى يعتبر وجود الله تعالى من أجلى البدهيات . ولكن هذا انما يكون عند من يكون ذا عقل وفهم ... أما من عميت بصيرته ... فهذا هو الذى يحتاج الى برهان ... ومع ذلك فان هذا الذى

يحتاج الى برهان في هـذه المسألة ... يمكن أن يقوم له أكثر من برهان ... والبراهين هنا فيما يرى الكندى ليست براهين بالمعنى الأصلى لهذه الكلمة وهى التى تبدأ ببيان العلة والسبب لكل مشكلة يراد البرهنة عليهـا وهـذا ما يسمى فى الفلسـفة بالبرهان اللمى أو اللماذى أخذا من كلمتى (لم كذا ... أو لمـاذا كذا ؟) فان هـذا البرهان عسير وجوده بالنسبة لله تعالى بل هو مستحيل . لماذا ؟ لأن مثل هـذا البرهان الذى يسـتند على اثبات علة للشىء المراد البرهنة عليه فان الله تعالى لا علة له ... ولا سبب بل هو علة كل علة وسبب كل سبب واذن ... فلا يصلح أن نقيم أمرا لميا على وجوده ... وكذلك لأنه بسـيط : لا جنس ولا فصـل له ... وهما أمران مطلوبان فى كل برهان حقيقى . أما ما ذكره الفلاسـفة من الأدلة على وجوده أو ما جاء فى الكتب السـماوية فيرجع كله الى الاستدلال من الأثر على المؤثر أى الاستدلال من وجود العالم على وجود محدثه ... وهى طريقة تسمى عندهم بالطريقة (الانية) وهى أقل شـأنا من الطريقة اللماذية السابق الاشارة اليها ... وهـذه الطريقة الثانية أنسـبه بأن تكون تنبيهات على وجود هـذه الحقيقة الضرورية أعنى وجود الله تعـالى .

هذا هو ملحظ الكندى فى هذا المقام مقام البرهنة على وجوده تعالى وهو بهذا يختلف عن غيره من الحكماء ... ويتفق مع غيره من علماء الكلام . أما عن اختلافه مع الحكماء (الفلاسفة) فهو أنهم يذهبون فى اثبات وجود الله تعالى مذهبا يعتمد على التفرقة بين الواجب والممكن . وهى تفرقة معناها أن هذا العالم أو الموجود بوجه عام أما أن يكون وجوده واجبا أو ممكنا ... فان كان واجبا فمعنى هذا ثبوت الواجب الوجود وهو الله تعالى . وهو المطلوب وان كان ممكنا فانه يحتاج الى من أوجده ... وليس يجوز أن يذهب التسلسل الى ما لا نهاية ... فقد ثبت بطلان وجود ما لا نهاية له ... واذن فلابد من أن ينتهى وجود الممكن الى الاستناد على وجود واجب

الوجود وهو المطلوب ... وهذا النهج اختاره الفلاسفة عدا الكندي .

أما النهج الثانى وهو الذى يقوم على الاستدلال من اثبات أن العالم حادث . وبذلك يحتاج الى محدث . فهذا هو نهج علماء الكلام . وقد آثره الكندى واقتفى طريقهم . أعنى الاستدلال بحدوث العالم على وجود محدث له ... اذهما متضايفان أى مرتبط بعضهما ببعض بحيث اذا ذكر واحد منها استدعى ذلك ذكر ثانيهما ...

كذلك يدلل الكندى أيضا على وجود الله تعالى بملاحظته أن هذا العالم سواء ما كان منه سماويا أو أرضيا ، تعتريه الكثرة ويعد مركبا . وهى تدل بذاتها على حدوثها واحتياجها الى من يوجدها ... لأن التكثر والتركيب أمارة على الاحتياج الى وجود فاعل لها ... وهــذا الفاعل لابد وأن يكون موجودا ... بل واحــدا أيضا ... فاللــه موجود ... اذ هو فاعلها وموجودها ... وهو واحد أيضا .

(انظر الرسائل ــ جـ ١ ص ١٦١ ــ ١٦٢) .

ثم يذهب الكندى الى طريقة أخرى يستدل بها على وجود الله تعالى وهى تقوم على فكرة المشابهة أو التمثيل بين النفس والبدن . وبين الله بالنسبة للكون أو العالم كله ... بمعنى أن النظام فى الجســم الانسانى اذا كان يدل على وجود قوة خفية فيه تدبره ... هى النفس . فكذلك الكون أو العالم يدل على وجود قوة خفية تدبره ... لكن من خارجه .. هى الله تعالى(٣٦) ......

وهــذه الفكرة قد قادت الكندى الى دليل آخر أقامه على وجود الله تعالى . وهو دليل يسمى دليل الغائية ... ومؤداه هو :

أن هــذا العالم وما فيــه من نظام واتقان ســواء فى الكون

---

(٣٦) انظر رسائل الكندى ــ ص ١٧٤ جـ ١ و : محمد عاطف العراقى (الدكتور) : مذاهب فلاسفة المشرق ــ طبعة سادسة دار المعارف ــ القاهرة ١٩٧٣ م ، ص ٨٣ ــ ٨٤ .

الأرض أو فى الكون السماوي ••• ليشهد بوجود خالق أحسن كل شيء صنعا وهو صاحب هذا النظام والاتقان والتدبير ••• هو الله تعالى •••

وهذا بدوره أعني هذا التدبير وهذا الاتقان وهذا الصنع الحكيم دل ذلك يدل أيضا على وجود عناية وحكمه فى هذا العالم • صادرة عن حكيم مدبر معتن بهذا العالم •• هو الله تعالى • يدل على ذلك ما نراه فى هذا العالم من ارتباط الظواهر العلوية والأرضية بعضها ببعض فمثلا نحن نشاهد أن قوام الأشياء الموجودة فى عالم الكون والفساد يرجع الى اعتدال الشمس فى فلكها ، بحيث تدنو من مركز الأرض تارة وتبعد عنه تارة • وهى لا تدنو جدا من الأرض والا لاحترق كل من عليها ، كما أنها لا تبعد جدا عنها • والا لتجمد كل من فوقها ••• وما يقال عن الشمس يقال عن القمر • اذ لولا اعتدال بعده عن الأرض لمنع كون السحاب والأمطار ، لأنه كان يحل البخار ويبدده ويلطفه ولا يدعه أن يجتمع ولا أن يكثف • فمن الذى فعل هذا الترتيب والتدبير ؟ لا شك أنه البارى الحكيم القوى المتقن لما صنع العالم بما خلق ••• ولا شك أيضا أن تدبيره هذا هو غاية التدبير واتقانه هذا هو غاية الاتقان •••(٣٧) •

واضح طبعا من هذا الدليل أنه يعتمد على حركة الشمس الظاهرية واقترابها أو بعدها عن الأرض ••• وهو معتقد القدماء ••• أما الآن فقد ثبت أن الأرض هى التى تدور حول الشمس • وكذلك يذهب الكندى مذهب آخر فى اثبات وجود الله تعالى وهذا المذهب يقوم على فكرة أنه من المستحيل أن يكون الشيء علة نفسه ••• وذلك لأنه ان كان معدوما ثم وجد ••• فمن الذى أوجده ؟ لا يمكن

---

(٣٧) رسائل الكندى الفلسفية — رسالة فى الابانة عن العلة القريبة للكون والفساد • ص ٢٢٩ — و : عاطف العراقى — المصدر السابق — ص ٨٦ — ٨٧ •

أن يكون هو نفســه سبب وجود نفســه ، لأن المعدوم كيف يوجد نفســه ، هذا غير معقول ...

كمـا لا يمكن أن يكون ذلك الشيء موجودا وذاته معدومة لأن المعلول من الموجودات . فتكون ذات الشيء مختلفة عن وجوده فكيف ذلك ... وكيف تكون معدومة وموجودة معا ؟ هــذا هو التناقض ...

وبذلك يثبت بطلان كون الشيء علة نفســه فى الممكنات . وهى العالم كله . فاذن لابد لكل ممكن ولكل حادث من علة ... وقد ثبت بطلان التسلسل الذى يذهب الى غير نهاية ... وهــذه العلة هى الله تعــالى .



٢٥ ـ صــفات الله تعالى عند الكندى :

● وبالنسبة لصفات الله تعالى نرى الكندى يصف الله بأنه واحد بالعدد والذات فهو واحد غير متكثر ولا يشبهه خلقه ، اذ الكثرة فيهم لأنهم مبدعون أما هو فمبدع ودائم فواجب الوجود لابد أن يكون واحدا .. وهذا ما لا نجده عند أرسطو — اذا هو معدد ـ ولا أفلاطون لأنه يقول بالمثل وبالكائنات الروحية .. فالله لا شبيه له ..

كذلك يجمع الكندى بين صفات السلب وصفات الايجاب عندما يصف الله تعالى ... ولكنه يرجع صفات الايجاب الى صفات السلب ... وهو فى ذلك يشبه المعتزلة والفلاســفة . فيقول فى صفات السلب .. (... فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شىء من المعقولات ولا هو عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحــد ، ولا بالاضافة الى غيره ، بل واحد مرســل ، ولا يقبل التكثير ـ فالواحد الحق اذن لا ذو هيولى ـ ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ولا ذو كيفية ، لا ذو

اضافة ، ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات ، ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو تشخيص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ولا متحرك ولا موصوف بشيء مما أن يكون واحداً بالحقيقة ، فهو اذن وحده فقط محض أعنى لا شيء غير وحدة ، وكل واحد غيره فمتكثر)[38] .

وأما صفات الايجاب فهى مثل قوله : هذا (مشيرا الى العالم) من تدبير حكيم عليم قوى جواد ، عالم متقن لما صنع[39] .

ولكن عقيدته فى الوحدة الحقيقية ، ثم اسرافه فى توصيف ذات البارى بصفات السلب ، يدل على أنه كان يرجع صفات الايجاب الى السلب مثل المعتزلة وكان يقول بعينيتها مثل الفلاسفة ... أى أن الصفات ليست شيئا وراء الذات بل هو والذات شيء واحد أو عين واحدة ... الا أن الكندى يخالف الفلاسفة فى اثباته صراحة علم الله بالجزئيات بينما الفلاسفة وهم فى سياق الامعان فى تنزيه فكرة الألوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة قصروا العلم الالهى على الكليات . وأعنى بهؤلاء الفلاسفة الفارابى وابن سينا بالذات ...

وانما كان الكندى مشبها للمعتزلة من وجه ... وهو رده صفات الايجاب الى صفات السلب . لأن أبا الهذيل العلاف مثلا يفسر صفات الايجاب بالمعانى السلبية . ويرى أنه : (اذا قلت ان الله عالم أثبت له علما وهو الله ، ونفيت عن الله جهلا . واذا قلت قادرا نفيت عن الله عجزا ، وأثبت له قدرة هى الله . فالله عالم بعلم هو هو . وقادر بقدرة هى هو . وهو حى بحياة هى هو . وكذلك فى سائر الصفات)[40] .

---

(٣٨) الرسائل ـ ج١ ، ص ١١٠ ـ ١١٣

(٣٩) الرسائل ـ ص ٢٣٦

(٤٠) انظر مقالات الاسلاميين للأشعرى ج١ ، ص ٢٢

● وبخصوص صفة التوحيد بالذات فانه يرى ان الوحدة فى ذات الله تعالى وحدة ذاتية حقيقية لأن ذاته لا يمكن أن تكون الا واحدة . أما غيره فالوحدة فيه عرضية مستفادة من الله تعالى ... وهو علتها . وأيضا فان ما عدا الله تعالى فيه الوحدة وفيه الكثرة معا . لأنها مع كثرتها تشترك فى حال واحد وهى كونها موجودة . أو كونها أشياء .. أو كونها متحركة ... فهى اذن مع كثرتها تجتمع فى شىء واحد يعمها ويمكن أن توصف بسببه بالوحدة فى هـذه الحال . فثبت بذلك لزوم الوحدة للكثرة فتقول مائة واحدة وألف واحد . لكنها وحدة عرضية . وأقام أدلة كثيرة على ذلك . لا داعى لذكرها لطولهـا وتنوعها ... وخلاصتها ما ذكرناه هنا(٤١) .

واذا ثبت أن اشتراك الوحدة والكثرة فى الأشـياء معلولة بعلة خارجة عنهما . فالبارى تعـالى لا يطلق عليه الوحدة أو الواحـد بالاضافة الى غيره لأنه لا يوجد له غير شـبه له ... به هو واحد بالقول المرسل لا بالاضافة . وهـذا هو معنى الوحدة الحقيقية .

* * *

٢٦ ــ صـفة العلم الآلهى عند الكندى :

الكندى من القائلين بأن علم الله تعالى يتناول الجزئيات وهو بذلك يكون متفقا مع العقيدة الاسلامية التى تقرر هـذا المبـدأ فى وضوح وصراحة لا لبس فيها ... واقرأ فى ذلك قوله تعالى : (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر ، وما تسقط من ورقة الا يعلمها ، ولا حبة فى ظلمات الأرض ، ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين)(٤٢) .

فالله تعالى يعلم الأشـياء الجزئية علما مباشر ... والكندى

---

(٤١) رسـائل الكندى ــ ج١ ، ص ١٣٣ ــ ١٣٤
(٤٢) سـورة الأنعام ــ آية ٥٩

كذلك يعتقد بذلك ويصرح به في قوله من نص طويل (... فاذا كان هـذا هكذا فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن أن العلة الأولى لا تعلم الجزئيـات)[٤٣] .

هكذا ذكر الكندى أن الله تعالى يعلم الجزئيات علما كاملا ... كما يؤخذ من هـذا النص الذى ذكره السجستانى ــ فى صوان الحكمة وكما قلنا من قبل فانه لا يعتقد بزيادة هـذه الصفات على ذات البارى كما يقول بذلك الا شـاعرة .

ويبدو أنه تأثر فى هـذه المسألة وكذا مسألة الوحدة الحقيقية التى لله تعالى ... بالأفلاطونية الجديدة[٤٤] .

* * *

٢٧ ــ نظرية المعرفة عند الكندى :

تختلف معرفة الانسـان من ناحية آلاتها ، ومن ناحية قيمتها وثباتها .. ومن ناحية فرديتها وعمومها وشمولها .. ومن ناحيـة مصدرها . فهناك مثـلا وسيلة للمعرفة بها تدرك النفس الأشـياء الجزئية المتغيرة وأخرى بها تدرك النفس الأشـياء الكلية الثابتة . ولكل من هذين المدركين سـمات خاصة به ...

فالتى بها تدرك الأشـياء الجزئية المتغيرة هى الحواس والتى بها تدرك النفس الأشـياء الثابتة هي العقل ... بهذا قال الكندى .. الذى أضاف الى ذلك مصدرا ثالثا للمعرفة هو الوحى ... وبذلك صارت وسائل المعرفة عنده ثلاث هى :

---

(٤٣) الكندى فيلسوف العرب لجورج عطية ص ٢١٧ ــ ٢١٨ نقلا عن : الكندى وآراؤه الفلسفية للدكتور عبد الرحمن شاه ولي ــ ص٣١١

(٤٤) عبد الرحمن شاه ولى ــ المصدر السابق ٣١١

الحواس والعقل والوحى ••• وقد يجتمع فى أمر ما أن يكون معروفا للنفس بواسطة الحواس والعقل يؤيد ذلك •••

وقد شرح الكندى خصـائص كل نوع من هـذه الأنواع الثلاثة بما يمكن تلخيصـه فى االكلمات التالية :

ــ الادراك الحسى يكون خاصـا بالأشـياء المحسوسة وهى بطبيعتها جزئيـة •

ــ أما الادراك العقلى : فيكون خاصـا بالمعانى الكليـة وهـذه بطبيعتها مجردة • ولا تكون محسوسة • وذلك مثل ادراك العقل لمعانى الجنس والنوع • أو الأجناس والأنواع •

كذلك تتميز المعرفة الحسـية بأن المدرك يكون متمثلا فى النفس وله صـورة •

أما النوع الثانى وهو المدرك بواسـطة العقل فليس له فى النفس مثال ولا صـورة ، لأنه عبارة عن تجـريد وطرح للأعراض الجزئية الزائلة المختلفة الموجودة فى الأشـياء المحسوسة ، واستبقاء المشترك والعام فيها •• وذلك كادراك معنى الانسانية من أشخاص الناس • وهى أى الأشخاص أمر جزئى ••• خاص بالأفراد الذين يختلفون من فرد لآخر ••• فالعقل يترك هـذه النواحى التى يختلف فيها الأشخاص ويأخذ الصفة أو الصفات العامة الثابتة التى تعمم جميعا ••• ويبقيها ويحكم بها على كل منهم ••• وذلك كما فى الحيوانية والنطقية التى هى معانى مجردة حكم بها العقل على أشخاص الانسـان •• وأنهم جميعا يشتركون فى هذين المعنيين • وهما جوهر الانسان •

هـذا الادراك لمعنى النـوع والجنس هو شـأن من شـئون المعرفة العقليـة ومثله تمـاما تلك الأحكام التى يحكم بها الانسـان

على الأشـــياء فهى من فعل الادراك العقلى . وليس من فعل وسائل الحس ...

من هنا قال الكندى بعـــد أن بين الفرق أو الفروق بين هاتين الوسيلتين من وسائل المعرفة ... ان العلوم التى لا يكون وسيلة ادراكهـــا الحواسى تختلف فى منهجها عن العلوم التى يكون العقـــل وسيلتها . ومن ثم شرع بعد هـــذا فى تفصـــيل القول فى مناهج هـــذا العلوم .

* * *

٢٨ — مناهج العلوم عند الكنـــدى :

يقول الكندى ان الأشـــياء المحسوسة عندما تدركها النفس يكون لها مع هـــذا الادراك مثال نتركه فى النفس به تعرف صورة هـــذا الشىء .

أما الأشـــياء الغير محسوسة مثل البدهيـــات العقلية كقولنا هو ولا هو غير صادقين فى شىء واحد بعينه ... فان هـــذا ادراك للنفس ليس بحس . وانما تعرفه النفس اضطرارا . وليس له مثال فيها لأنه لا مثال له : لا لون ولا صورة ولا طعم . ولا رائحة ولا ملمس له . بل قل انه ادراك لا مثال له أى لا صورة له فى النفس ...

ومن الأشـــياء الغير محســـوسة أيضـــا الأشـــياء التى فوق الطبيعة أعنى التى لا هيولى لها . (أى لا جســـم لها) فليس لهـــا مثال فى النفس هى الأخرى . أعنى ليس لها صورة متخيلة فى النفس بل تعرفها النفس بالأبحاث العقلية فقط .

ومن هنا يلزم الا يخلط الانســـان بين الأمرين : فيطلب فى المعقول أن يكون محســـوسا . أو له صورة متمثلة فى النفس ... أو يطلب فى المحسوس أن يكون فى درجة المعقول . فمثلا ليس يصـــح أن

نستعمل المنهج الطبيعى للرياضة • أو المنهج الطبيعى لما هو فوق الطبيعة • ان هـذا — ان حدث ـ فهو خلط بين المناهج وبسببه ضل كثير من الناس حيث استعملوا منهجا واحد لكل الأشياء •

لذلك ينبغى أن نقصد لكل موضوع ما يناسبه من منهج فى البحث ••• فلا تطلب فى العلوم الرياضية دليلا يستند على الاقناع أى التسليم بمقدمات مشهورة بين الناس • أو مسلمة عندهم • ان مثل هـذه المقدمات لا تنتج دليلا برهانيا أى يقينيا ••• لا يقبل الشك • لأن مثل هـذا الدليل له مقدمات أخرى ليس من بينها التسليم بالمشهورات أو المظنونات ••• بل طريق اليقين اما الحس المشاهد أو العقلى (الذى لا يقبل الشك أو الظن) مثل البدهيات ••• أو الأخبار المتواترة التى لا تحتمل الشك أو الكذب • كأن تخبر مثلا بوجود مدينة اسمها مكة ـ أو واشنطن •• أو دولة اسمها أندونيسيا ••• ان هذه الأخبار يقينية وتسمى المتواترات ••• وهكذا •••

الكندى يقول ان العلوم الرياضية منهجها يعتمد على الادراك العقلى الخالص • وهو بذلك لا يحتاج الى مقدمات مبينة على الظن أو المشهور بين الناس ••• ومثله العلم الآلهى : فلا يحتاج فى البرهنة عليه الى مثال من الحس أو الى صورة له فى الذهن • اذ لا مثال له ولا صورة • بل هو ادراك عقلى خالص •

اننا ان حفظنا هـذه الفروق سهل علينا ادراك المطلوب فى كل علم •

هـذا من حيث المعرفة الحسية أعنى التى طريقها الحواس • والمعرفة العقلية أعنى التى طريقها العقل •• فماذا عن النوع الثالث من المعرفة وهى التى قلنا ان طريقها الوحى وتسمى أيضا بالطريقة الاشراقيـة ؟

***

● المعرفة التى طريقها الاشراق :

يقول الكندى ان من يقتصر على الحس فانه يبتعد عن المعرفة الحقيقية للأشياء ، لأن الحواس لا تعطينا الا الظاهر من الشىء فقط ... بينما الأشياء لها حقائق باطنية لا تدركها الحواس .

وان من يقتصر على العقل فهو يعرف الأجناس والأنواع والحقائق التى للأشياء ... لكن يحتاج فى ذلك الى زمان طويل يتدرب فيه على هـذا النوع من المعرفة المجردة أى التى ليس فيها شىء محسوس ... وربما يخطىء العقل فى هـذا الادراك أيضا . لذلك وجدت هنالك طريقة ثالثة المعرفة هى الطريقة الاشراقية وهى خاصـة بمن يصطفيهم الله تعالى للنبوة والرسالة ... وهى لا تنال بالكسب أى بالمجهود البشرى ... المبنى على التعليم والتعلم . بل تأتى لصاحبها بلا طلب ولا تكلف ولا حيلة بشرية ولا زمان . بل ولا تحتاج الى رياضيات أو منطق ...

بل هى تابعة لارادة الله تعالى ... ولذلك كانت خاصة بالرسل عليهم السـلام وهى عندما تأتى لصاحبها فانه يكون مستيقنا تماما بأن ذلك من عند الله جل وتعالى . لأن مثلها تعجز البشرية عن ادراكه بطبعها . اذ هـو فوق طبعها .

ويضرب الكندى على ذلك مثالا يوضح به الفرق بين العلم الكسبى والعلم الآلهى الذى للرسل . وان الأول يحتاج الى بذل جهد والى حيلة لا يصل اليهما الفيلسـوف الا بعد طول البحث والتروى وطـول المدة .. وكثرة العبارات .

بينما الثانى (العلم الذى للأنبياء) لا يحتاج الى ذلك . بل يأتى فورا وموجزا ... لكنـه أقوى فى الحجة وأقطـع فى البرهان والاحاطة بالمطلوب .. وهـذا مثلا نجده فى جـواب النبى ﷺ على

سؤال لأحد المشركين .. سأله للنبي ﷺ . وهو متأكد انه لن يأتي بجواب ... قال السائل : وهو أمية بن خلف للنبي (ﷺ) : (من يحيي العظام وهي رميم ؟) قاصدا بذلك أن هذا أمر مستحيل .

فأوحى الحق تعالى الى النبي ﷺ بالجواب القاطع في عبارة موجزة متضمنة لأكثر من برهان الى حيث قال تعالى (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فاذا أنتم منه توقدون أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ بلى ! وهو الخلاق العليم . انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن : فيكون) .

يقول الكندي فأي دليل أبين وأوجز من هذا ؟ وهو :

١ — ان العظام ما دامت قد وجدت بالفعل بعد أن لم تكن . فان من الممكن — اذا بطلت وصارت رميما — أن توجد من جديد . ان ذلك أسهل من الخلق لأول مرة . وان كان الأمر بالنسبة لله — لا يوصف بكونه أشد وأضعف .

فالقوة التي أبدعت . أي خلقت الشيء من أول الأمر بدون مادة ولا زمان ... ولا مثال سابق للشيء ... ممكن أن تنشيء مرة أخرى ما فني ...

وهذا الأمر لا يستطيع الكافر أن ينكره ... لأن العظام موجودة أمامه ومعه بالفعل .. ولأنه أيضا لا يشك في قدرة الله تعالى . بل هو يقر بها ومعترف بأنه هو نفسه : كان بعد أن لم يكن

معظمه اذن وجد بعد أن لم يكن . فاحياؤه : أمر ممكن ، ولا سبيل الى القول بخلاف ذلك .

٢ ـ ثم يبين الله تعالى أن وجـود الشيء من نقيضه موجود حيث جعل تعالى من الشجر الأخضر نارا ... وهـذا معناه حدوث شيء من نقيضه . وهو النار من الشـجر المملوء بالمـاء .. فاذا كان ذلك أمر محسوسـا تعرفه العرب من شجر معين تستخرج منه مادة سائلة يتولد منها النـار ...

فمعنى هـذا حدوث شيء من نقيضه .. فمن باب أولى أن يحدث الشيء من ذاته ... أي أن تجتمع العظام الميتة التى تفتتت ... وتصير فيها الحيـاة مرة أخرى(٤٥) ...

٣ ـ ثم هناك دليل ثالث أقامة الله للمنكرين وأشـارت اليـه نفس هـذه الآيات . وهو أنهم يقرون بأن الشيء العظيم يحتاج الى مدة طويلة لخلقه ... قياسا على أفعـال البشر ..

فبين الله تعالى لهم أنه خلق السموات والأرض مع عظمهما كما يشاهدون دون حاجة الى مدة .. أو الى زمان أو الى مادة بل خلقهـا من العـدم .

٤ ـ ثم بين لهم أمرا آخر هو القانون الآلهى : وهو أن الله تعـالى اذا أراد أن يخلق شـيئا ... يكفى أن يقـول : كن ... فيكون الشيء ...

---

(٤٥) هناك لدى العرب شيء اسم « المرخ والعفار » وهي زنادة العرب فالعفار هو الجسم الذى يكون أعلى وهو الزند . والمرخ هو الزندة وهي الجسم الذى يكون أسفل فاذا ضرب الأعلى بالأسفل خرج منها نار .. وهما عصنان من الشجر مثل السواكين .. وهما من شجر مخصـوص هـو الذى ذكـرناه .. انظر مختصر تفسـير الطبرى ج٤ ، ص ٢٢١

يقول الكنـدى معلقا على هـذه الدلائل التى تضمنتها الآيات الكريمة بعد أن شرحها ...

فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع فى قول بقدر حروف هـذه الآيات ، ما جمع الله تعالى الى رسوله ﷺ ، على النحو المتقدم شرحه ؟!

ثم يقول أيضا : ان هـذا النمط من العلم : ليس مصدره حسا ولا عقلا ، ان مصدره الوحى ، وهو علم آلهى خاص بمن يصطفيهم الله .

وقال أيضا : ان من أفراد البشر أناسا هم دون الأنبياء لكنهم يصلون الى مرتبة من العلم الاشراقى يأتيهم عن طريق صفاء نفوسهم، لكن تدون مرتبتهم دون مرتبة العلون النبوية دائما ...

وطريق صفاء النفوس هـذه يكون بواسطة التطهر من الأدناس وترك الشهوات وكثرة البحث والنظر فى معرفة حقائق الأشياء . وهـذا أمر يوضحه الكندى تمام الايضاح فى كلامه عن الأخلاق الفاضلة والسعادة الناتجة عنها .

* * *

٢٩ ـ الكنـدى والأخـلاق :

ذكر الكندى من تعريفات الفلسفة أنها التشبه بأفعال الاله تعالى بقدر طاقة الانسان ، وعقب على ذلك بقوله : أرادوا أن يكون الانسان كامل الفضيلة ..

وذكر تعريفا آخر للفلسفة هو أنها : (العناية بالموت) . وشرح ذلك بأن القدماء انما يعنون بهذا القول (اماتة الشهوات) وعلل ذلك بأن اماتة الشهوات هى السبيل الى الفضيلة ...

ولكن ما هى الفضيلة ؟ فى نظره هى الخلق المحمود .. لكن ما هو هـذا الخلق ؟ هنا يرجع بنا الكندى الى تقسيم الفضائل الى قسمين :

قسم يكون فى النفس وهو معرفة وعمل ...

وقسم يكون خارج النفس هو بمثابة الثمرة للقسم الأول . والقسم الذى فى النفس يجمعه الحكمة والنجدة والعفـة ... والحكمة تمثل المعرفة والنجدة والعفـة يمثلان الجانب العملى ... وتقسـيم مثل هـذا يرجع الى أرسطو . لكن اختيار هـذه الفضائل الثلاث بالذات يرجع الى أفلاطون .

وهـذه الحكمة هى أسـاس الاثنين الآخرين . لأن معناها : (علم الأشـياء بحقائقها) وهـذه معرفة نظرية ... تتطلب استعمال ما يجب استعماله من هـذه الحقائق ... وهو الجانب العملى المتمثل فى النجـدة والعفـة ..

والنجدة هى استعمال القوة الغضبية فى الموضع المناسب كالدفاع عن الأوطان مثلا .. وليس العدوان على الناس ... فان هـذا ليس فضيلة . كما أن القعود عن استعمالها فى الوقت المناسب يعتبر جبنا ..

فالمتوسط بين الافراط والتفريط ... هو النجدة ... وهى فضيلة القوة الغضبية كما قلنا .

كذلك : الاعتدال فى المـأكل والمشرب واللذات الحسـية (أى الجنسية) هو المحقق لفضيلة العفة ... أما الزيادة فيها فيسـمى شرها فى المـأكل والمشرب وعهرا فى الاسراف فى الجنس ...

والمطلوب التوسـط ... والاعتدال ... وهـو فضيلة القوة الشهوانية وهو العفـة ...

هـذا التوسط : ثمرته : هى العـدل ... وضـده الجور ...

فالفضائل الأخلاقية اذن هى المعرفة : التى بها تعرف حقـائق الأشـياء ، وفى استعمال ما يجب استعماله منها والثلاثة هى الحكمه والنجـدة والعفة ... وثمرة الجميع العدل ...

وبذلك يكون الانسـان سعيدا ... لكن قليل من الناس هم الذين يملكون القدرة على تحقيق ذلك ... أما الأكثرون فلا يقدرون على ذلك والى هؤلاء المساكين الذين يعيشون فى الحياة عرضة للأحزان وللآلام يقدم الكندى بعض النصائح وخلاصتها :

الزهد فيما فى أيدى الناس ... لأن التطلع اليه يورث الحزن .. والسعادة انما هى فى النفس لا النفس فإما تملكه ... ويستشهد فى ذلك يقول سقراط وقد سئل فى أنه لمـاذا لا يحزن فقال : انى لا أقتنى ما أحزن على فقده . وذكر أيضا اجابه عن سؤال هو : لم لا تشـعر بالشقاء مع انك محروم من كثير من الملاذ ؟ فقال : (انى لا أشـعر بالحرمان مما لا أرغب فيـه) ...

هـذه النصائح تمثل الجانب السلبى فى تحقيق السعادة .

لكن الكندى يقدم الجانب الايجابى أيضا وهو يتمثل فى طلب العلـم .

ففى العلم سـعادة وفى الجهل شـقاء ... وفى ذلك يقول . (اذا أردنا أن تقرأ عيننا ببقاء مقتنياتنا .. وجب علينا أن نقبل على خيرات العقل الدائمة ، وعلى تقوى الله ، وأن نعكف على طلب العلم العلم وعلى صالح الأعمـال .

أما اذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المـادية همنا معتقدين أننا قادرون على استبقائها ... فانما نجرى وراء المحال الذى ليس فى الوجـود(٤٦) .

---

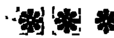
(٤٦) رسـائل الكندى — رسـالة فى دفع الأحزان .

واضح من هذا الكلام تأثر الكندى بسقراط وأفلاطون والاسلام .. اذ الأول دعى الى معرفة النفس ... والى التزام الفضيلة والثانى هو الذى قسم الفضائل الى ثلاث : حكمة ونجدة أو شجاعة وعفة وجعل العدل جماعها ... والاسلام هو دين الوسط والوسطية ... قد دعا الى الاعتدال وعدم الامساك أو الاسراف : (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا)[٤٧] ، ويقول القرآن أيضا : (وكذلك جعلناكم أمة وسطا)[٤٨] .

ولا داعى اذن لأن نقول : ان فضيلة التوسط عند الكندى مصدرها أرسطو لأنه هو الآخر قال بها نقول : « اذا كان أرسطو قال بذلك . والاسلام قال بذلك ... فليكن وفاء الكندى للاسلام فى هذه النقطة أو للاثنين لما سبق أن رأيناه أنه يؤثر الاسلام على آراء الفلاسفة اذا وجد التعارض .. كما فى ايمانه بالبعث .. وأرسطو ينكره ..

وكما فى ايمانه بحدوث العالم وأرسطو وأفلوطين ... والى حد ما أفلاطون ينكرونه ... لأن أفلاطون يقول بحدوث الصورة للعالم . لكن هناك مادة قديمة صنع الله منها هذه الصورة الموجودة ...

وعند الكندى أن الأخلاق يمكن تعديلها ... بمعرفة الانسان عيوبه أولا ثم اصلاحها بعد ذلك ... ومن سبل الاصلاح اتخاذ الأصدقاء الفضلاء ... حسبنا هذا فى بيان هذا الجانب ... وبانتهائه ... ينتهى بناء القول فى الكندى وفلسفته والله الهادى الى سواء السبيل .



---

(٤٧) سورة الاسراء ــ آية ٢٩

(٤٨) البقرة ــ ١٤٣

الفصل الثانى

الفارابى : المعلم الثانى

(٢٥٩ — ٣٣٩هـ)
(٨٧٠ — ٩٥٠م)

١ — اسمه ونسبه وكنيته ولقبه :

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابى ... فاسمه محمد وكنيته أبو نصر . رغم أنه لم يتزوج . وبالتالى لم يكن له ولد .. ولكنه كان يكنى بأبى نصر ، رغم ذلك جريا على سنة ذلك العصر من وجود كنية للمشهورين ...

وأما لقبه : فهو (المعلم الثانى) وذلك على اعتبار أن (المعلم الأول) هو أرسطو الفيلسوف اليونانى الشهير . وأما سبب استحقاق الفارابى لهذا اللقب فذلك يرجع الى جملة أسباب ذهب اليها المؤرخون .. فبعضهم ذهب الى أن ذلك كان بسبب تفوق الفارابى فى المنطق فى عصره ، حتى لقد كان رئيس المناطقة فى عصره وأيضا لكثرة شروحه وتعليقاته عليه ... وبذلك يكون جديرا بهذا اللقب ، لما أن أرسطو قد استحق لقب المعلم الأول ، لأنه كان هو الواضع لهذا العلم (علم المنطق) فيكون المستحق للقب المعلم الثانى هو من بذل جهدا عظيما فى شرح هذا العلم ونشره ... وكان ذلك هو الفارابى أكثر من غيره هذا رأى .

رأى آخر يذهب الى أن سر تلقيب الفارابى بهذا اللقب هو أنه أول من وضع كتبا فى الموسيقى : النظرية والعملية ، وذلك لأول

مرة فى التاريخ • وقد جاء عمله هـذا كاملا • فاستحق بذلك أن يكون (المعلم الثانى) تشبها بأرسطو ، لمـا وضع المنطق لأول مرة (استحق لقب المعلم الأول) •

رأى ثالث : هو أن أبا نصر استحق هـذا اللقب لأن له كتابا اسمه (التعليم الثانى) ومنه أخذ هـذا اللقب •

والأرجح هـو الأول فى نظرنا •

٢ — موطنه وتاريخ مولده ••• وسـيرته وتاريخ وفاته :

ولد أبو نصر الفارابى فى مدينة صغيرة تسمى (وسيج) من أعمال مقاطعة تسـمى فاراب وتنطق باراب أيضا • وعاصمتها تسـمى فاراب كذلك • واليها ينسب • وهـذه المقاطعة جزء من اقليم أو منطقة تسمى اسبيجاب • وكانت فاراب تسـمى فى زمان ياقوت الحموى صاحب معجم الأدباء : اطرار ••• وكذلك روى بن خلكان الذى يضيف الى ذلك قوله بأن أهلها كانوا على مذهب الامام الشافعى (رحمـه الله) ••• كما يذكر المؤرخون أيضا أن هناك مدينة أخرى اسـمها (فارياب) وليست هى بالطبع التى ينسب اليها الفيلسوف لأن النسب اليها يكون فاريابى وليس فارابى • وكان مولده ٢٥٩ هـ •

وفاراب هـذه تقع فى بلاد (ما وراء النهر) ويقصـد به فى اصطلاح علماء الجغرافيا المسلمين ، ذلك الاقليم الواقع شرقى نهر (جيحون) أو أموداريا ويقع جيحون الآن فى بلاد أفغانستان أما ما يقع غربى هـذا النهر فيسمى خراسـان وهى فى بلاد ايران والى جانب خراسـان يقع اقليم آخر يسـمى خوارزم ، وهو ليس تابعا لخراسان • لأنه اقليم برأسه فيما يقوله المؤرخون والجغرافيون•• ويعتبر (ما وراء النهر) من أنزه الأقاليم وأخصبها ، وأكثرها خيرا • لذلك كان أهلها ••• كرماء جدا • حتى أن الضيف عندهم يعتبر نفسه كأنه فى دار نفسـه •••

والاقليم الذى يقع شرقى جيحون ويسمى ما وراء النهر يدخل فيه أيضا البلاد التى تقع على نهر (سيحون) أو سردابها • مثل فاراب هـذه • والكل يسـمى ما وراء النهر •

انظر خريطة خراسـان وما وراء النهر : نهرا سـيجون وجيون وروافدهما : (آسيا الوسطى فى القرون الوسيطة) •

وانظر معجم البلدان لياقوت ص ٤٠٠ من طبعة طهران ١٩٦٥ م ووفيات الأعيان ج ص ومحمد على البار : المسلمون فى الاتحاد السوفيتى ج ١ ، ص ٢٤٤ طبعة دار الشروق ١٩٨٣ م •

... وتسمى بلاد ما وراء النهر أيضا اليوم باسم التركستان ، كما تسمى خوارزم باسم (خيوة) وهى تقع فى أوزبكستان فى الاتحاد السـوفيتى[1] •

والحكم بن عمرو الغفارى هو أول من عبر نهر جيحون وغزا بلاد الصغانيان (أى تركستان) وكان ذلك ٤٧هـ (١٦٦٧م) وكان بذلك أول من غزا وصلى فى بلاد ما وراء النهر •

وكانت تلك المناطق يسكنها الأتراك فى ذلك الوقت[2] ، وبذلك يكون فيلسوفا تركيا ، ويبطل ما ذكره ابن أبى أصيبعة من أنه فارسى المنتسب ، كما يبطل أيضا قوله بأن فاراب قاعدة من قواعد بلاد الترك فى أطراف بلاد فارس • لأن هـذه المنطقة التى بها فاراب تقع فى اقاليم ما وراء النهر كما ذكرنا وبينها وبين فارس مسافات شاسعة • ولكن ابن أبى أصيبعة يذكر أيضا أن هـذه فاراب الداخلة ولهم فاراب

---

١ — محمد على البار — المسلمون فى الاتحاد السوفيتى عبر التاريخ ج١ ، ص ٢٧٣ ، طبعة دار الشروق الأولى ١٩٨٣م •

٢ — المصدر السابق ج١ ، ص ٢٧٤

الخارجة ... وهو رأى استقل به ... وربما كان كلامه هذا راجعا الى الخلط بين فاراب هذه وبلدة أخرى تسمى فارياب ...

ويؤيد ما ذكرناه من أن فاراب التى ولد فيها فيلسوفنا أنها مدينة تعتبر قصبة (أى عاصمة) لاقليم يسمى هو الآخر فاراب أيضا . والاثنان داخلان فى منطقة تسمى اسبيجاب ويطلق عليها اسفيجاب أيضا . ويقولون انها ثغر من ثغور الاسلام على حدود القبائل التركية التى لم تكن دخلت الاسلام بعد .

وفاراب المدينة وفاراب الولاية يقعان على نهر سيحون المسمى أيضا نهر (الشاش) فى تخوم بلاد الترك . وتقع الآن فى جمهورية قزاقستان السوفييتية .

ووسيج التى ولد فيها فيلسوفنا تقع على الشط الغربى لنهر أموداريا (سيحون) وقد ظلت قلعتها باقية الى القرن الثانى عشر الميلادى . ومن فاراب هذه خرج جماعة من الفضلاء منهم اسماعيل ابن حماد الجوهرى صاحب (الصحاح) فى اللغة . وقد توفى ٣٩٣هـ أو ٣٨٦هـ — ١٠٠٨م . وهو أول من حاول الطيران ، حيث صنع لنفسه جناحين وصعد الى سطح داره ونادى فى الناس : لقد صنعت ما لم أسبق اليه ، وسأطير الساعة فازدحم عليه أهل نيسابور (وكان قد سافر اليها وأقام بها) ينظرون اليه فتأبط جناحيه ، وسقط على الأرض قتيلا . فكان بذلك أول من حاول الطيران .

ومن فضلاء فاراب أيضا نذكر اسحق الفارابى المتوفى ٣٥٠هـ — ٩٦١م وهو صاحب « ديوان الأدب » واسمه بالكامل أبو ابراهيم اسحق ابن ابراهيم ... وهو خال اسماعيل بن حماد الجوهرى المتقدم ذكره . وغير هذين العلمين المبرزين فى اللغة ... يوجد كثيرون من فاراب ... هذا عن موطنه ...

أما عن والده : فابن أبى أصيبعة يقول أنه كان قائد جيش ... ويبدو أنه (إن صحت هـذه الرواية) كان قائدا صغيرا ، والا لو كان قائدا كبيرا لكان مشهورا ... ولكن لا أحد يعلم عن ذلك شيئا ... وأما عن والدته : فقد صمت التاريخ عن ذلك صمتا مطبقا ...

وعن أول أمره وأساتذته : فلا تعلم شيئا عن ذلك سوى نذر يسير جدا ... يقول بعض المؤرخين أنه فى أول أمره كان قاضيا ... فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكليته على تعلمها . كما يذكرون أيضا أن سبب قراءته الحكمة أن رجلا أودع عنده جملة من كتب أرسطو . فاتفق أن نظر فيها منه فصادفت قبولا وتحرك الى قراءتها ، ولم يزل الى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفا بالحقيقة . والظاهر ان ذلك كان قبل ارتحاله الى بغـداد .

أسـفاره : خرج أبو نصر من بلده وانتقلت به الأسـفار الى أن دخل العراق واستوطن بغداد وهو يعرف اللسـان التركى وعدة لغات غير العربى . وكان فى دار السلام يومئذ أبو بشر متى بن يونس الحكيم المشهور ! وهو شيخ كبير ، وكان الناس يقرأون عليه كتاب أرسـطو فى المنطق : فجلس الفارابى فى حلقته وكان من غمار تلاميذته ، ولم يلبث أن بز أقرانه . وحكى عن نفسـه أنه كتب عن أبى بشر هـذا سبعين سـفرا فى شرح المنطق . ويذكرون أن الفارابى تعلم منـه أيضا حسن العبارة ولطف الاشـارة ... وتوفى أبو بشر هـذا فى بغـداد ٣٢٨هـ .

بعد ذلك : ارتحل الفارابى الى مدينة (حران) حيث تلمذ على يوحنا بن حيلان فى المنطق أيضا وقرأ عليه الى آخر الأشكال الوجودية فى القياس . ثم قفل راجعا الى بغداد . وقد توفى ابن حيلان هـذا فى أيام المقتدر (تولى الخلافة من ٢٩٥ ــ ٩٠٨ : ٣٢٠هـ ــ ٩٣٢م) . وبعد رجوع أبى نصر الى بغداد وتمهره فى علوم الحكمة وخاصة كتب

أرسطو ذاع صيته . وقد وجد كتاب النفس لأرسطو وعليه بخط الفارابى أنه قرأ هـذا الكتاب مائة مرة وأنه محتاج الى معاودة قراءته وكان يقول عن نفسـه وقد سئل من أعلم بهذا الشأن ، أنت أم أرسطو ؟ فقال لو أدركته لكنت أول تلامذته .

صار الفارابى بعد وفاة أبى بشر هـذا رئيسا للمناطقة ، وتصدر للتدريس خلفا له . وكان يدرس المنطق أيضا لأبى بكر السراج النحوى المشهور ... ويأخذ عنه صناعة النحو ، لأنه كان محتاجا اليها .

ويذكر بعض المؤرخين عن أساتذته أيضا أنه تلمذ على يد (عبد الله بن محمد بن سلمة المقدسى الفارابى) وسمع الحديث بدمشق من (هشام بن عمار) و (عبد الله بن أحمد بن بشير) و (عباس ابن الوليد) و (أبى محمد عبد الرحمن الدمشقى) و (دحيم) ولكنهم لا يشيرون الى تاريخ هـذه التلمذة ولا أين مكانها ولا كيف وقعت .. كما يذكرون عنه أيضا أنه قد روى الحديث عنه (أبو بكر وأبو زرعة ابنا أبى دجانة ، وأبو بكر بن المقرى) وغيرهم .

وبعد أن قامت حوادث ٣٢٩هـ فى بغـداد بسبب التنافس على لقب أمير الأمراء بين القادة من الديلم وغيرهم وكان ذلك فى خلافة (المتقى) حيث قتله توزن الديلمى حينئذ ارتحل الفارابى عن بغداد الى دمشق فدخلها ٣٣٠هـ . وهنا يذكر المورخون شيئين : أولهما أنه ارتحل الى مصر ... وثانيهما أنه ارتحل الى بلاط سيف الدولة الحمدانى فى حلب وصار من خاصته ... ويذكرون أيضا أنه وهو فى دمشق كان رقيق الحال لأنه كان يسـير للمطالعة على قنديل الحارسى ... اذ أنه (أى الفارابى) كان يعمل (ناطورا) فى بسـتان ... ومن الظاهر أن ذلك كان قبل قدومه على سيف الدولة ... لأنه بعد قدومه عليـه استغنى عن قنديل الحارس بطبيعة الحال ...

كما أن سـفره لمصر فى أقوال المؤرخين ما يشعر أنه كان بعد اتصاله بسيف الدولة لأن الرواية تقول أنه سافر لمصر ٣٣٨هـ وعاد منها الى دمشق ... وكان المفروض أن يقال عاد منها الى حلب ... ولكن اذا علمنا أن سيف الدولة اصطحبه معه الى دمشق حين دخلها فاتحا لها ... ترجح لدينا أن سـفره لمصر ربما يكون بعد دخوله لدمشق مع سيف الدولة لأنه بعد دخول سيف الدولة لدمشق .... لم يبق طويلا على قيد الحياة حيث توفى ٣٣٩هـ — ٩٥٠م بدمشق وصلى عليه سيف الدولة فى نفر من خاصته ... وهو متزيى بزى الصوفية اعظاما له . ومات وله من العمر ٨٠ عاما .. كما يذكر ذلك ابن خلكان . ومن هـذه الشـذرة اليسير علمنا أنه ولد ٢٥٩هـ .

ويذكر المؤرخون أن أبا نصر عمل لكتابه (السياسات المدنية) الذى يسمى أحيانا بالملة الفاضلة . فصولا .. حيث لم يكن له فصول .. والظاهر أن ذلك الكتاب هو (آراء أهل المدينة الفاضلة) لأن كتاب السياسات المدنية الموجود فى أيدينا الآن خلو من الفصول .. وأيضا لأن كتاب (آراء أهل المدينة) أشبه بهذا الكتاب ... الى حد كبير ..

وليس من الجائز أن يكون كتاب اخر له أيضا (فصول المدنى) هو المشـار اليه هنا من أنه عمل له فصولا . لأن الرواية تقول أنه عمل لكتاب السياسات المدنية فصولا . وكتاب فصول المدنى لا يشبه أبدا كتاب (السياسات) وانما الذى يشبهه هو (آراء أهل المدينة) كما قلنا . من أجل ذلك رجحنا أنه هو الذى أتمه فى مصر . وكان بذلك آخر كتبه حيث لم يلبث بعده سوى قليل حتى توفى .

---

(٣) محمد على البار — المسلمون فى الاتحاد السـوفيتى عبر التاريخ ج٢ ، ص ٥٠٠ ، وما بعدها .

وفى اتصال الفارابى بسيف الدولة يذكرون لذلك قصة مؤداها أنه قد دخل على سيف الدولة وهو فى مجلسه الغاص بالأدباء والشعراء ... وكان من رواد هذا المجلس المتنبى الشاعر والأصفهانى صاحب الأغانى ... المهم أن سيف الدولة عرف للفارابى قدره بعد مناقشة حامية معه ... عرف منها أنه يجيد لغات كثيرة (ذكرت رواية ابن خلكان أنها سبعون لسانا) ،ولكن هذه على سبيل المبالغة ليس الا . وقد يكون المراد باللسان اللهجة ... كما عرف سيف الدولة والحاضرون معه أيضا أن أبا نصر يجيد العزف الموسيقى على آلة كانت معه . قال المؤرخون أنها ربما كانت هى (القانون) الذى عرف فيما بعد ... وتظهرنا هذه القصة أيضا على زهد أبى نصر حيث قنع من سيف الدولة بأربعة دراهم فقط فى اليوم قال انها عبارة عن درهم لطعامه ودرهم لشرابه ودرهم للورق . ودرهم للحبر ... وهو بذلك يكون قد ضرب أروع الأمثلة فى حياة التقشف الفلسفى ... فكان بذلك فيلسوفا ورعا ...

***

٣ ــ صلته بفلاسفة اليونان :

كتب الفارابى عدة مصنفات تحمل أسماء عدة من فلاسفة اليونان وأخصهم أفلاطون وأرسطو ... والأول خصه بكتاب أطلق عليه اسم : (فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها الى آخرها) وهو موجود ومطبوع وبيدنا نسخة منه . وله فى أفلاطون كتب أخرى منها شرحه المسمى (نواميس أفلاطون) .

والثانى (أرسطو) خصه بكتب كثيرة بعضها شروح وتعليقات ــ على فلسفته وبعضها خاص بالمنطق ــ ومن ذلك كتاب أطلق عليه اسم (فلسفة أرسطو وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها من أولها

الى آخرهــا) وهو مطبوع وبيدنا نسخة منه • كما يوجد له أيضــا في فلسفة أرسطو رســالة صغيرة اسمها :

((مقالة في بيان أغراض أرسطو طاليس في كل واحد من كتبه)) وهي موجــودة ومطبوعة ••• ومفيده جــدا في الغرض الذي كتبت من أجــله •

كما يوجد له في فلســفة أرسطو أيضا رسالة صغيرة اسمها مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة لأرسطو وهي رســالة مشهورة جدا • لأن الفيلســوف ابن ســينا لمــا قرأها فتحت أمامه مغاليق كتاب أرسطو فيما وراء الطبيعة ••• الذي كان قد قرأه قبل ذلك أربعين مرة ولم يفهمه حتى حفظه عن ظهر قلب ••• لكن بعد قراءته لكتاب الفارابي هــذا عرف معناها وســبر أغوارها •••

وله في فلسفة أرسطو أيضا عدة رســائل أخرى بعضها في الفلسفة وبعضها في المنطق ومنها على سبيل المثال : (رســالة الدعاوى القلبية لأرسطو مجردة عن الحجج) وهي موجودة ومطبوعة •••

وأما غير أفلاطون وأرســطو : فالظاهر من كتبه ورسائله أنه قد اطلــع على آراء كثيرين من الفلاســفة غيرهما ••• ومن ذلك على ســبيل المثال : سقراط •

لكن الشيء الجــدير بالاهتمام هنا هو أن الفارابي قد وصل اليه كتاب (أثولوجيا أرسطو) ومعناه آلهيات أرسطو • وهو ذات الكتــاب الذي سبق أن ذكرنا أن عبد المسيح بن ناعمة الحمصي قــد ترجمه الى العربية • وأن الكندي قد أصلح هــذه الترجمة • وأهدى الكتــاب الى المعتصم الخليفة العباسي •

وبسبب خطأ ارتكبه عبد المسيح بن ناعمة الحمصى المترجم حيث كتب على غلاف الكتاب أنه لأرسطو ... وقع الفارابى فى خطأ جسيم حينما وصل اليه هـذا الكتاب وقرأه ... وظن أنه لأرسطو حقيقة . فأخذته الحيرة والتردد وليته استمر فى شكه نسبة هـذا الكتاب لأرسطو ... ولكنه لم يستمر فى الشك . وقام بناء على تصديقه لما ورد فى الكتاب من آراء منسوبه لأرسطو ... فحاول الجمع بين آراء أرسطو (التى فى هـذا الكتاب حسب عنوان الكتاب) وبين آراء أفلاطون . وقال ان آراء الحكيمين قريبا بعضها من بعض ... وألف فى ذلك كتابا خاصا بهذا الغرض أسماه : (الجمع بين رأيبى الحكيمين أفلاطون وأرسطو) . وقد وصل الينا هـذا الكتاب وهو مطبوع الآن.

ولكن تبين فيما بعد أن هـذا الكتاب ليس لأرسطو . وانما هو لأفلوطين المصرى مولدا . اليونانى ثقافة ... والأفكار التى تتضمنها هـذا الكتاب عبارة عى أجزاء من كتاب لأفلوطين هـذا : هى الفصول رقم ٤ ، ٥ ، ٦ من كتاب يتضمن ٥٤ فصلا ... كانت تسمى مقالات . وقد قسمت الى مجموعات ستة : كل مجموعة تضم تسعة فصول ... وقد قسمت الى تاسوعات وسميت تاسوعات أفلوطين ... ونسبت خطأ لأرسـطو .

المهم هنا هو أن الكتاب قد كان مصـدرا للفارابى فى تفسيره لكيفية وجود هـد العالم المتكثر ... عن الله الواحد ... فذهب أفلوطين الى فكرة أسماها (الفيض أو الصدور) أخذها عنه الفارابى . وهـذا يجعلنا نتكلم عن فلسـفته .

* * *

٤ ــ فلسـفته :

نستطيع أن نقدم عرضا موجزا لفلسـفة الفارابى أخذا من كتبه التى وصلت الينا وأخصـها وأهمها .

١ ـ السياســة المدنية :

(ويسمى أيضا باسم السياسات المدنية) :

وهو يتضمن اراءه فى السياســة والاجتماع والمدينــة الفاضلة ورئيسها بشكل عام • رأيه فى كيف وجد العالم والمبادىء التى وجد منها ••• ويشرح بالتفصيل كيف كان ذلك لكن بطريقة خالية من التقسيم الى فصول ••• أو عناوين ••• وانما يأتى كلامه فى هـا الكتاب على صورة عرض متصل ••• نفهم منه ما يريد قوله فى الموضوعات بعد معاناة •••

٢ ـ المدينة الفاضلة :

ويسمى أيضا باسم : (آراء أهل المدينة الفاضلة : وهو من أهم كتبه : وقد اشتمل على فلسفته كلها خاصة فى المسائل المشهورة بين الفلاسفة والتى تمثل أهم المشاكل فى تاريخ الفلســفة كلها •• وهى : الله ـ العالم ـ الانسان ••• وقد تكلم الفارابى عنها بوضوح وتفصيل تامين ••• وقد قسم هــذا الكتاب الى فصول ووضع لكل فصل عنوانا خاصا به ••• ومن هــذا الكتاب يكن أن نقف على مذهب الفارابى الفلسفى ••• وجماع آرائه كلها ••• وهو لذلك يعتبر توضيحا لمــا سبق أن ذكره فى كتابه (السياسة المدنية) السابق ذكره هنا •

٣ ـ فصــول المدنى :

وهو آخر مؤلفاته السياسية : وفيه تكلم عن صفات رئيس المدينة الفاضلة •• وشرائطه وأحواله •• وكذا عن أفلاطون •• وبعض صفات أهل المدينة الفاضلة ••• ولمــا كان كلامه عن كل موضوع من هــذه الموضوعات يخصه بفصل قصير : قد يستغرق صفحة أو أقل أو أكثر •• لذلك أســماه فصول المدنى وهو يقصد بالمدنى رئيص المدينة الفاضلة •

٤ — تحصيل السعادة :

وهو كتاب مركز جدا : ضمنه الكلام على العلوم التى يجب أن يحصلها الفيلسوف ومن يكون رئيسا للمدينة الفاضلة ••• وشرح فيه أيضا كيف يعلم هذا الرئيس هذه العلوم لأهل مدينته الفاضلة •• وما هو الحال اذا لم تتحقق هذه الشروط ولا هذه العلوم فى شخص ؟ وهل يكون فيلسوفا حقا أم فيلسوفا زور وباطل وبهرج •••؟

ومن أجل ذلك عد هذا الكتاب من كتب الفارابى السياسية ••• رغم أن قارئه لا يحس بذلك فى بداية قراءته للكتاب •• لأول مرة ••

٥ — التنبيه على سبيل السعادة :

وفيه يتكلم الفارابى على ركنين هامين جدا فى بناء المدينة الفاضلة • ورئيسها ••• وهما : ركن الأخلاق الجميلة وجودة التمييز والأول سبيله الأخذ بالوسط فى كل الأمور • والثانى سبيله الأخذ بالمنطق ••• وذلك على التفصيل الذى سيأتى ذكره •••.

٦ — الملة الفاضلة :

وقد تكلم فيه عن ضرورة تحصيل الملة الفاضلة لأهل المدينة الفاضلة ومعها الفلسفة ••• لكن عنايته كانت موجهة لبيان الملة الفاضلة ••• وهو كتاب يردد فيه ما سبق أن عرضه فى كتبه السابق ذكرها •• من ضرورة اجتماع الملة والفلسفة فى شخص الفيلسوف وأهل المدينة الفاضلة •••

٧ — نواميس أفلاطون :

وهو شرح للفارابى على كتاب القوانين لأفلاطون ••• وهو آخر كتب أفلاطون السياسية التى رجع فيها عن كل آرائه السابق أن ذكرها فى كتابيه (الجمهورية) و (السياسى) ••• وفى هذا الكتاب (القوانين) ذكر أفلاطون أن المدينة الفاضلة لا تكون فاضلة الا اذا

التزم أهلها حكاما ومحكومين بالقانون ••• وكان فى (الجمهورية) يقول ان أســاس صلاح المدينــة هو رأى الفيلســوف ••• لأنه قمة العلم والحكمــة • وفى كتــابه (السياسى) يقول ان (السياسى) لا الفيلسوف هو الجدير بحكم المدينة الفاضلة ••• ثم لمـا تبين له فشل ذلك كله اضطر الى القول بضرورة القانون والنزول على حكمه : حكاما ومحكومين لتكون المدينة فاضلة ••

الفارابى شرح هــذا الكتاب ••• وواضح من شرحه وتعليقه عليه أنه اعتنق آراء افلاطون أو بعضها ••• كما نجد ذلك فى كتبه السياسية السابق ذكرهــا •••

تلك هى أهم الكتب السياسية عند الفارابى • وهى فى ذات الوقت أهم مراجع لمعرفة مذهبه الفلسفى فما هو هذا المذهب عند الفارابى أو بمعنى أدق ما هى أهم ملامح مذهب الفارابى الفلسفى هــذا ما سنتناوله فى الصفحات التاليــة •••

٥ ـ مذهب الفارابى الفلسفى :

الفارابى صاحب مذهب فلسفى متكامل أو متماسك ••• وذلك لأنه قام باعطائنا تفســيرا للمشاكل الفلسفية الثلاث الخالدة فى تاريخ الفكر الفلسفى وهى مشكلة الوجود ••• ومشكلة العالم ••• ومشكلة الانســان ••• من أين جاء وجود الموجودات ••• والعالم من أين والى أين ••• والانســان ما هى رسالته • أو لمــاذا وجد ؟

وقلنا قبل أن كل من يتصدى لحل هــذه المعضلات الرئيسية الثلاث

---

١ ـ القفطى :

٢ ـ ابن خلكان : وفيــات الأعيان ج ٢ ، ص ١٠٠

بواسطة تفكير عقلى ••• أى جهد شخصى أساسه الفكر البشرى وليس الدين هو ما عرف فى تاريخ الفكر الانسانى باسم الفيلسوف •• وتسمى ثمرة جهده هذا باسم (الفلسفة) ••• وليس مهما أن يكون قد أصاب أو أخطأ ••• المهم فقط أن يكون قد قدم رأيه فى المشاكل معتمدا على أساس معقول •••

والفارابى رجل من هذا الطراز • حيث قام بمحاولة من هذا الطراز أيضا ••• أعنى أنه قام بجهد عقلى خالص وأنشأ نظاما فسر به كيف وجد هذا العالم ••• ومن أين وجد والى أين يسير ••• والانسان من أين وجد ولماذا وجد •• ؟ •• كل هذا قدمه لنا الفارابى فى تسلسل وترابط على نحو جعل منه فيلسوف المسلمين غير مدافع فيما يقول القفطى و (أكبر فلاسفة الاسلام) فيما يقول ابن خلكان •

فلننظر اذن فى مذهبه هذا •• ما هو ؟ وعلى أى أسس أقامه •• ونستمر معه حتى النهاية ••• ولنبدأ معه من البداية •

٦ — المبادىء التى بها قوام العالم فى نظر الفارابى :

الفارابى فيلسوف منطقى ••• لذلك بدأ نظريته الفلسفية بالاشارة أولا الى جملة من المبادىء قال انها هى السبب فى وجود هذا العالم كله ••• السموات والأرض على حد سواء •••

وهذه المبادىء ذكر أنها ستة • وكل واحد منها له مرتبة خاصة ••• ويمثل صنفا مستقلا •• وهى :

١ — السبب الأول :

فى المرتبة الأولى : ويقصد به الله تعالى •• ومعنى فى المرتبة الأولى أنه أعلى هذه المبادىء وأسماها • وأن مرتبته أى درجته

لا يعلوها مرتبة ولا درجة ... لأنه السبب فى وجود سائر المراتب والمبادىء الأخرى التى سنذكرها .

٢ ــ الأسباب الثوانى :

فى المرتبة الثانية : ويقصد بها : مجموعة من العقول عددها عشرة ... وكل منها له دور فى وجود كائن من كائنات العالم السماوى ويسميها الأجرام السماوية . وهذه الأسباب الثوانى سنذكر عما قليل أن العقل الأول منها صدر عن الله تعالى ... ثم تسلسل منه عقل ثان ... وهكذا الى آخر العقول . وهكذا الى آخر العقول . وهذه الثوانى أو العقول هى التى يسميها الدين : الملائكة أو الأرواح .

٣ ــ العقل الفعال :

فى المرتبة الثالثة وهو آخر العقول الثوانى العشرة . ولكن نظرا لكونه هو المسئول عن عالم الأرض ... ويسميه الفارابى عالم ما دون فلك القمر . فانه لذلك له منزلة خاصة بالنسبة لعالم ما دون فلك القمر هذا والانسان بنوع خاص . أما عالم السماء ويسميه عالم ما فوق فلك القمر . فهذا يهيمن عليه ويتولى شئونه العقول الأخرى التى فوق فلك القمر . والعقل الفعال سيأتى ويذكر لنا أنه يقصد به جبريل عليه السلام ويسميه أيضا روح القدس .

هذه المراتب الثلاث السابق ذكرها . والتى هى السبب الأول والثوانى والعقل الفعال : ليست أجساما ولا هى فى أجسام .

يليها ثلاثة مبادىء أخرى هى :

٤ ــ النفس :

وهى فى المرتبة الرابعة :

٥ ــ الصــورة :

وهى فى المرتبة الخامســة :

٦ ــ المــادة :

وهى فى المرتبة السادســة .

وهــذه الثلاثة هى ليست أجساما . ولكنها توجد فى أجسام .

وهو يقصد بالنفس تلك القوة التى بها تتحرك الأجرام السماوية . وتلك القوة التى توجد فى الانســان .. وفى الحيوان وفى النبات . وذلك على التفصيل الذى سيأتى شرحه بعد قليل .

أما الصورة فيقصد بها الشكل أو الهيئة التى يكون عليها الشىء .. أى شىء كان ... فى هــذا العالم الذى نعيش فيه .. بمعنى أن كل شىء فى هــذا العالم له مادة تكون جسمه ... وله صورة تشكل هيئته. أما قبل أن يتشكل فهو مادة خــام لا شكل لهــا ولا هيئة ... والصورة بهــذا المعنى لا توجد الا فى مادة . والمــادة نفسها لا تفهم الا ولها صورة . فهما دائما متلازمان . لا صورة بدون مادة ولا مادة بدون صورة لكن التفرقة . بينهما تكون فى الذهن أى فى العقل فقط .

ومن هــذه المــادة والصورة يتكون الأجســام التى فى العالم وعددها ستة هى الأخرى وهى :

٧ ــ الأجســام التى يتكون منها العالم فى نظر الفارابى :

الأجســام التى منها يتكون العــالم فى نظر الفارابى عددهــا ســتة هى :

١ ــ الجسم السماوى : ويقصــد به جسم الأجرام السماوية ..

التى هى الكواكب وهى عنده كائنات حية أى بها حيـاة وهى تعقل وتفهم مثلنا ...

وكانت هـذه هى فكرة القدماء التى تصـدر عنها وتؤثر فيما هو دونها ... على نحو ما سنشرح بعد قليل :

٢ ــ الحيوان الناطق : أى الانسـان .. بما له من جسم .

٣ ــ الحيوان الغير الناطق : أى جسم الحيوان .

٤ ــ النبـات .

٥ ــ الجسـم المعدنى :

٦ ــ الاسطقسات : ويقصد بها العناصر الأربعة التى هى المـاء والتراب ــ والهواء ــ والنار .

هـذه الستة هى الأجسام التى فى العالم أو التى يتكون منها العالم . والملاحظ هنا أن الجسم الأول منها : موجود فى السماء . والسماء نفسها جسم من الأجسـام ولكنها هى والأجرام السماوية لا تفسـد أى لا يأتى لها الفسـاد والخراب فهى باقية على الدوام . أما الأجسـام الخمسة الأخرى فهى التى يمكن أن تفنى وتعدم ويحل غيرها محلها . والسبب فى ذلك أنها مركبة من أجزاء أما الجسم السماوى فهو بسيط غير مركب لذلك لا يعتريه الفساد .

فلننظر اذن كيف وجد العالم ... على النحو الذى نراه ... بعد أن عرفنا مكوناته وأنها عبارة عن مبادىء ستة . وأجسام ستة ..

٨ ــ الله عند الفـارابى :

● الله عنـده هـو « السبب الأول » والسـبب الأول واجب الوجود ــ لأن العقل يستلزم وجوده ولا يستطيع أن ينفيه بحال .

● فكل شيء له سبب وكل سبب له سبب متقدم عليه ، وهكذا الى السبب الأول الذى لا يتقدمه سبب من الأسباب ، والا وقعنا في الدور والتسلسل وهما باطلان .

● وهـذا السبب الأول (واحد) لا يتكرر ، بسيط لا يتغير ، لأنه لو تكرر أو تغير لاختلف ووجب البحث عن سبب لاختلافه كيف وقد انتهت اليـه جميع الأسباب .

● هـذا السبب الأول هو علة وجود كل موجود .

● ولا يمكن أن يكون « العالم » هو السبب الأول لأنه متكرر متغير ؛ فلابد له من سبب متقدم عليه ..

● ومن ثم تنقسم الموجودات الى قسمين : « واجب الوجود » يستلزم العقل وجوده لا محالة ، وهـذا هو السبب الأول ، أو هذا هو الله سبحانه وتعالى ، ويوصف بكل صفات الكمال دون أن يقتضى ذلك التعدد ، لأن نفى النقائص المتعددة لا يقتضى التعدد بل هو صفة واحـدة معناها الكمال .

وقسم مفتقر الى سبب ، ووجوده ممكن ولكنه ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل بسبب واجب فهو مخلوق على هذا الاعتبار .

● وان من يتصفح كلام الفارابى عن صفات هـذا الواجب يخال نفسـه كأنه يقرأ لديكارت فكـلامه الذى وصف به الهه الذى هـو « الكمال الأول » البرىء عن أى وجه من أوجه النقص .. وأن اتصافه بصفة « الكمال الأول » هـذه هى الدليل على وجوده .. والفارابى فى كلامه عن « الموجود الأول » وصفاته فى صـدر كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة تلمس فيه هـذا ..

٩ ــ كيف وجد العـالم فى نظر الفارابى :

يقول الفارابى أن المبدأ الأول ويسميه أيضا السبب الأول ويقصد به الله تعالى . هو السبب فى وجـود هـذا العالم كله ... ولكن كيف وجد هـذا العالم المكون من أشـياء كثيرة من شىء واحد هو الله تعالى .؟ هذه مشكلة فى نظر الفلاسفة .. أعنى مشكلة أن يوجد الكثير عن الواحد ... وكان ذلك مشكلة عندهم بسبب كونهم يعتقدون أن الواحد لا يصدر عنـه الا واحد . وبما أن الله تعالى واحد . فلابد وأن يصدر عنه واحد . تطبيقا لهذا المبدأ وهو مبدأ أخذه الفارابى والفلاسفة بعده من أفلوطين المصرى صاحب نظرية الفيض . والغريب فى الأمر أن الفارابى سلم بهذا المبدأ دون أن يناقشه لأنه اعتقد أنه بواسطة هـذا المبدأ يمكنه أن يتغلب على مشكلة وجود العالم الكثير من الله الواحـد .

وكان المخرج من هـذه المشكلة هو قول أفلوطين والفارابى بعده والفلاسفة الاسـلاميون بعده أيضا ... بأن الله تعالى صدر عنـه واحد أيضا هو العقل ولما كان الله عنده (عقل) أول فهذا العقل الذى صـدر عنه ومثله العقول الأخرى التى سيأتى ذكرها تسـمى (الثوانى) لهذا السبب . وهـذا العقل الصادر عن الله تعالى : بما أنه يفكر فى مبدئه الذى صـدر عنه ويسمى الفارابى وأفلوطين قبله هـذا الصدور باسم (الفيض) : يقول ان هـذا العقل الثانى فكر فى مبدئه الذى صـدر عنه وهو الله تعالى فصدر عنـه عقل اسـمه العقل الثانى وفكر مرة أخرى فى نفسه وأنه معلول لما فوقه وهو الله تعالى فصدر عنـه الفلك الأعلى .

وهـذا العقل الثانى : فعل نفس الشىء ... أى فكر مرتين : فى الأول أى الله تعالى . ومرة فى نفسه وأنه معلول لله تعـالى فصدر من تعقله لله تعالى عقل هو الثالث . ومن تعقله لنفسه هو السماء الأولى . وهـذا العقل الثالث لـما تعقل الأول (الله تعالى) وأنه

العلة الأولى صدر عنه عقل هو الرابع . ولما تعقل نفسه وأنه معلول صدر عنه كرة الكواكب الثابتة . وهذا الرابع . لما تعقل نفسه وأنه معلول صدر عنه كرة الكواكب الثابتة . وهذا الرابع لما تعقل الأول (الله تعالى) صدر عنه عقل هو الخامس . ولما تعقل نفسه صدر عنه زحل . وهذا الخامس لما تعقل الأول : صدر عنه عقل هو السادس ولما تعقل نفسه صدر عنه المشترى . وهذا السادس : لما تعقل الأول صدر عنه عقل : هو السابع . ولما تعقل نفسه صدر عنه المريخ . وهذا السابع لما تعقل الأول صدر عنه عقل هو الثامن : ولما تعقل نفسه صدر عنه : الشمس . وهذا الثامن : لما تعقل الأول صدر عنه عقل هو التاسع . ولما تعقل نفسه صدر عنه الزهرة . وهذا التاسع لما تعقل الأول : صدر عنه عقل هو العاشر . ولما تعقل نفسه صدر عنه كوكب عطارد . وهذا العاشر : لما تعقل الأول صدر عنه عقل هو الحادى عشر : ولما تعقل نفسه صدر عنه القمر .

وعند الحادى عشر ينتهى سلسلة العقول التى ليست بطبيعتها مادة ولا فى مادة ... وعند كرة القمر تنتهى الأجسام السماوية وهى بطبيعتها تتحرك دورا[٤] .

بهذه السلسلة المتوالية من العقول التى صدر بعضها عن بعض أى فاض أو خرج بعضها من بعض ... ظن الفارابى أنه بهذا الفيض وهذا الصدور قد حل مشكلة وجود العالم السماوى : بما فيه من عقول هى الملائكة ... وهو يسميها الثوانى . لأن الأول هو الله تعالى . وأجسام هى السماء والكواكب التى كانت معروفة فى عصره .

وانتهى به تسلسل العقول الى العقل الحادى عشر الذى يسميه

---

٤ ـــ الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : طبعة بيروت بتحقيق البير نصرى نادر ١٩٥٩م ، ص ٤٤ ، ٤٥

(العقل الفعال) والذى جعل مسكنه (القمر) ... ولم يجد داعيا لاستمرار التسلسل فى العقول ... ما دام قد انتهى من تعليل وجــود العالم السماوى ... وبقى أن ينظر فى وجــود العالم الأرضى الذى يسميه عالم ما دون فلك القمر ... وهنا لجأ الى الأجسام السماوية الستة السابق ذكرهـا .

وقال ان هــذه أجســام كلها يتحرك حركة دورية (أى دائرية) . هــذه هى طبيعتها . لأن الحركة الدورية هى أكمل الحركات . كما يقول بذلك أرسطو الذى قلده الفارابى فى هذا ... وهــذه الحركة الدورية المشتركة لجميع الأجرام السماوية ... ينتج عنها شىء سيكون هــو المــادة الأولى التى تتكون منها العناصر الأربعة ... أى أن عالم ما دون فلك القمر ... يتكون أولا من مادة مشتركة نشــأت من الحركة الدورية التى يشترك فيها جميع الأجســام السماوية .

ثم بعد ذلك تتحول هــذه المــادة المشتركة الى العناصر الأربعة المعروفة ... وتحولها الى العناصر الأربعة ، جاء هو الآخر بسبب اختلاف الأجســام السماوية فى دورانها الذى يخص كل جسم على حدة . اذ منها ما هو أبطأ فى سرعته عن زميله . ومنها ما يدور من اليمين للشمال . ومنها ما يدور بالعكس ...

هــذه الاختلافات فى الحركة ... تسبب عنها أن تحولت المــادة الأولى التى نشــأت من الدورة المشتركة للأجرام السماوية ... الى العناصر الأربعــة .

بعبارة أخرى أوضح : الأجرام السماوية كلها يدور ... فنشــأ عن دورانها هــذا (كلها) مادة مشتركة ... وكل الأجرام السماوية يختلف فى دورانه الواحد عن الآخر . فتأثرت المــادة المشتركة عن هــذا الاختلاف فى دوران الكواكب السماوية لأن لها اشعاعات تخرج منها ... وتحولت هــذه المــادة المشتركة الى العناصر الأربعة .

فالمـادة المشتركة هي أول موجودات عالم ما دون فلك القمر وهى أخس الموجودات ... ثم تحولت الى العناصر الأربعة ... وهـذه العناصر تحولت بعد ذلك الى المعادن . وهـذه المعادن تحولت الى النبات . وهـذا النبات تحول الى الحيوان . وهـذا الحيوان تحول الى الانســان ...

فالبداية لعالم ما دون فلك القمر كانت من الأخس الى الأكمل والأخس هو المـادة المشتركة ثم ترقت الى العناصر . وأفضل العناصر تحول الى المعادن وأفضل المعادن تحول الى العناصر . وهكذا كل شيء يتحول في أفضله الى ما هو أعلى منه . حتى نصل الى الانســان . وليس فوقه ما هو أفضل منه في عالم ما دون فلك القمر ..

وكأن الفارابى هنا يلمس لمســا خفيفا ما يشبه فكرة التطور التى ظهرت فى عصرنا هـذا ... لكنه لم يقل بها صراحة ...

والسبب فى تحول المـادة الأولى المشتركة الى العناصر الأربعة هو الحركات المختلفة التى للأجرام السماوية . وهـذه الحركات المختلفة التى لها تؤثر باشعاعاتها فى المواد الأرضية ... فتجعلها تتغير من صورة الى أخــرى مترقيــة من الأدنى الى الأعلى ... حتى تصــل الى الانســان .

فاذا وجد الإنســان فانه فى حاجة الى نفس وعقل .. هنا يأتى دور العقل الفعال الذى يسكن القمر ويعطى للانسان نفســه وعقله ... هو يعطى للانســان النفس أولا ... ثم بعد أن يكبر شــيئا فشيئا يعطيه القدرة على أن يعقل ... وهنا يأتى دور الكلام على نظرية العقل فى الانسان .

١٠ ـ درجات العقل فى الانســان : عند الفارابى

قال الفارابى أن الطفل عندما يولد يكون فيه نفس جاءت اليه

من العقل الفعال • وهى تشـبه المـادة الخام ••• أو الهيولى ••
ولذلك تسمى العقل الهيولانى ••• ومعنى الهيولى المـادة الخام •••
والهيولانى أى المنسـوب للمادة الخام • وانما كان العقل كذلك لأنه
فى بداية امرأة لا يستطيع أن يعقل • فاذا نمى وكبر وصار مميزا للأشياء
أى عاقلا لها تحول الاستعداد الذى كان عنده • وهو العقل الهيولانى
الى العقل بالملكة هو عقل المعلومات التى تحصـل من التجارب الحسية
أما العقل بالفعل فهو عقل الكليات المجردة وهو نفحة من العقل الفعال
وفيض متسلسل من الوجود الأول — أو من الله •

● بعبارة أخـرى :

مرحلة الاسـتعداد التى ولد بها الطفل وهى المسماة بالعقل الهيولانى أو العقل بالقوة • فاذا حـدثت فيه المعقولات صار عقـلا بالملكة ••• اذا كانت من التجارب الحسـية ، وصار عقلا بالفعل اذا حصلت فيه المعقولات الكلية المجردة •• وكان قبل حلولها فيه يسـمى عقلا بالقـوة • فاذا ما حصل الانسـان المعقولات الكثيرة والتجارب فى بقية عمره صار له عقل أفضل من هـذا ••• وصار يسمى العقل المسـتفاد ••• أى المكتسب من العلم والخبرات والتجارب ••• وهذا العقل المسـتفاد ••• ميزته أن صاحبه يمكنه أن يستعمله فى أى وقت أراد • وأن يستحضر ما فيه من معلومات وتجارب فى أى وقت شاء •• وهـذا أسمى عقل فى الانسـان •

ولكن كيف صار العقل الذى كان بالقوة والمسمى هيولانيا عقلا بالفعل وكيف صار العقل الذى بالفعل عقلا مستفادا ؟ يقول الفارابى : ان ذلك كان بفضل اشراق العقل الفعـال على نفس الانسان ••• فان هـذا الاشراق ••• الذى يشـبه ضوء الشمس ترتب عليه أن تحول الاسـتعداد الذى كان فى الطفل الى عقل بالفعل لمـا كبر وصار مميزا قادرا على التعقل • وبفضل اشراق العقل الفعال أيضا صار لدى هـذا الانسان العلوم والمعارف والتجارب وصار له العقل المستفاد ••

وهو لا يصير له هذا العقل الا بعد تعب وكد شديدين .. حتى تحصل فيه كل العلوم والتجارب ويكون فيلسوفا مستعدا للاتصال بالعقل الفعال الذى مكنه كما قلنا فى ذلك القمر . وهذا ما يسمى فى الفلسفة بنظرية الاتصال فما هى تفاصيل هذه النظرية ؟

١١ — نظرية الاتصال :

يعتقد الفارابى ان الانسان الذى صار عنده عقل مستفاد يمكنه الاتصال العقلى بالعقل الفعال فيتلقى عنه المعلومات مباشرة بضرب من الاشراق ... وبهذا الاتصال يتحقق للانسان أسمى درجات السعادة . التى ليس فوقها سعادة ...

وهذا يمكن للفيلسوف الذى تحقق بسائر الفضائل التى منها فضائل نظرية هى سائر المعلومات الطبيعية والرياضية والفلسفية والمنطقية على رأسها جميعا أى فى أولها ... كذلك يجب أن يكون قد تحقق بالفضيلة الفكرية أيضا ... وهى التى تحدث الفيلسوف بالتجارب ومداومة التفكير فى الأشياء الجزئية ... وأيضا لابد وأن يكون قد تحقق كذلك بالفضائل العملية التى منها معرفة قود الجيوش وتدبير الاقتصاد وغير ذلك . يضاف الى هذه الفضائل الثلاث فضيلة أخرى رابعة هى الفضيلة الخلقية .

هذه الفضائل الأربع : (الفضيلة النظرية الخاصة بتحصيل العلوم النظرية السابق ذكرها . والفضيلة الفكرية الخاصة بمعرفة الأمور الجزئية المبنية على التجارب . لأن الفضيلة النظرية تتعلق بالعلوم النظرية وهذه لا تكون الا كلية . والفضيلة التى تتعلق بالصناعات العملية : وتسمى الفضيلة العملية : وبواسطتها تتم الممارسة الفعلية لأمور الواقع من سياسية واجتماعية واقتصادية . والفضيلة الخلقية التى بواسطتها يتم للفيلسوف اقتناء الأخلاق الجميلة بحيث تكون ملكة له . أى صفة ملازمة له على الدوام) .

نقول هـذه الفضائل الأربع اذا تحققت فى الفيلسوف الى جانب بعض الصفات الفطرية مثل أن يكون تام الأعضاء • جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له • جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه — جيد الفطنة أى ذكيا ، بحيث اذا رأى الشىء بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل — حسن العبارة بحيث يمكنه التعبير عن كل ما يريده بعبارة تامة واضحة — محبا للتعليم والاستفادة — غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح — محبا للصدق وأهله — كبير النفس محبا للكرامة — محبا للعدل وأهله(٥) •••

ان مثل هـذا الشخص الذى تحققت فيه هـذه الخصال ••• وتحقق بالفضائل الأربع السابق ذكرها ، علاوة على كونه قد حصل له العقل المستفاد السابق ذكره •••

مثل هـذا الشخص يصبح كامل العقل ويصير متصلا بالعقل الفعال الذى فى فلك القمر ••• أو لنقل صار بحيث يصلح لأن يحل فيه العقل الفعال • بمعنى أن يحصل له علوم العقل الفعال مباشرة ويكون حينئذ فيلسوفا متصلا بالعقل الفعال ••• يتلقى منه سائر العلوم والمعارف دون جهد أو اكتساب ••• ويكون بذلك سعيدا جدا ••• وهذا نادرا ما يحدث لانسان •••

هـذا النوع من الاتصال : من الواضح أنه اتصال عقلى بواسطة الفيلسوف ••• لكن هناك نوع آخر من الاتصال يتم بواسطة القوة المتخيلة التى تكون قد وصلت لدى انسان الى أقصى درجة لها من الكمال ••• وهـذا الانسان الذى تحققت فيه القوة المتخيلة هـذه على أرقى درجاتها يكون هو الآخر قادرا على الاتصال بالعقل الفعال الذى يقيم فى فلك القمر ••• ويتلقى منه المعلومات ••• لكن لا بنفسها أو على حقيقتها بل على شكل أمثال واستعارات وتشبيهات ••• وهذا النوع هو ما يحدث للأنبياء ••• وهو يكون فى اليقظة وفى المنام ••

---

(٥) الفارابى — آراء أهل المدينة الفاضلة — ص ١٠٥

وبرؤية الملك (جبريل عليه السلام) وسماع صوته ٠ أو سماع صوته فقط ••• وواضح أن هذا النوع من الاتصال يكون — أو هو الذى يكون للأنبياء •

وأذن فالاتصال بالعقل الفعال عند الفارابى له وسيلتان :

الأولى : عن طريق العقل ••• وذلك للفيلسوف •

والثانية : عن طريق المتخيلة القوية جدا • وتلك تكون للنبى ••• وفى الحالتين لابد من أن يتلقى صاحب الاتصال المعلومات من العقل الفعال مباشرة • ولكن عند الفيلسوف تكون الحقائق العلمية هى بنفسها التى يتلقاها الفيلسوف لكن عند النبى لا تكون هى بنفسها بل بما يماثلها أو بما يحاكيها أو يشبهها • والنتيجة فى كلتا الحالتين حصول السعادة لصاحب الاتصال • الى جانب حصول العلوم والمعارف ••• على النحو الذى شرحنا •

وبذلك يكون الفارابى قد وصل فى هذه النقطة الى الحصول على الفيلسوف الكامل ••• والنبى ••• وكلاهما سعيد لاتصاله بالعقل الفعال وتلقية المعلومات عنه •

بقى بعد هذا أن يعمل كل منهما على تحصيل السعادة لغيره من الناس وهنا تكلم الفارابى عن الجانب الاجتماعى والسياسى فى فلسفته فما هو هذا الجانب ؟

١٢ — الجانب الاجتماعى والسياسى فى فلسفة الفارابى :

يستهل الفارابى كلامه هنا ببيان أن الانسان مفطور على حب الاجتماع مع غيره • لماذا ؟ يقول : لكى يحصل له أفضل كمالاته والفارابى فى هذه النقطة يفترق عن ابن طفيل الذى جاء بعده فى الأندلس (ت ٥٧١هـ —١١٨٥م) وكتب فلسفته وجعل من قصة (حى ابن يقظان) موضوعا يعرض فيه آراءه على صورة قصة فلسفية ••• وانتهى فيها الى أن السعادة تحصل للانسان اذا كان منفردا •••

ومثل ذلك ما قاله أيضا ابن باجة الذى جاء بعد الفارابى وكان يعيش مثل ابن طفيل فى المغرب الاسلامى ••• أى ما بين أسبانيا ودولة المغرب ••• وقال ابن باجه أن سعادة الانسان تحصل من توحده وتفرده فى الأخلاق والأعمال وجعل ذلك ضمن قصة فلسفية ضمنها هو الآخر فلسفته وأطلق عليها اسم (تدبير المتوحد) •••

الفارابى لم يصنع صنيع هذين الرجلين الفيلسوفين • وانما اعتبر الاجتماع متأصلاة فى فطرة الانسان لأنه محتاج اليه سواء فى أمور معاشه ، أو فى أن يبلغ أفضل كمالاته ••• وهو السعادة[٦] •

ولكن اجتماع الانسان مع غيره يأخذ صورا كثيرة من الاجتماعات بعضها كامل وبعضها الآخر ناقص • أما الكامل فهو مثل اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة (أهل الحى يقصد) واجتماع أهل السكة أو الشارع واجتماع أهل المنزل وهو أصغر الاجتماعات كلها •

أما الاجتماعات الكاملة : فمنها العظمى والوسطى والصغرى •

والعظمى مثل اجتماع أهل المعمورة من الأرض • وكان الفارابى قد أخذ هذه الفكرة من الاسلام الذى ينادى بالأخوة البشرية وبالدولة العالمية كما يفهم ذلك من قوله تعالى : (يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير)[٧] •

والوسطى مثل اجتماع أمة فى جزء من المعمورة من الأرض •

والصغرى مثل اجتماع أهل المدينة ••• وهذا النوع الأخير هو

---

(٦) الفارابى — آراء أهل المدينة الفاضلة : الفصل ٢٦ ، ص ٩٦ من طبعة بيروت ١٩٥٩م السابق الاشارة اليهما •

(٧) سورة الحجرات — آية ١٣

الذى كان موجودا فى اليونان أيام فلاسفتها العظام سقراط وأفلاطون وأرسطوا • وكان يسمى دولة المدينة (City state) • وكان أفلاطون قد كتب محاورة (الجمهورية) لتكون تصويرا للمدينة الفاضلة على النحو الذى أراده ••• وسنعود الى هذا الموضوع مرة أخرى فيما بعد •

الفارابى خصص بحثه فى أفضل الاجتماعات على النحو الذى أراده وجعله (المدينة الفاضلة) ••• على اعتبار أن (الخير الأفضل والكمال الأقصى ، انما ينال أولا بالمدينة لا بالاجتماع الذى هو أنقص منها)[٨] •

وهو يشترط لحصول السعادة فى هذه المدينة أو حتى فى الأمة أو فى أمم الأرض كلها اذا كانوا أمة واحدة أن يتعاون الجميع باختيارهم وارادتهم على تحصيل الأشياء التى بها يتحقق لهم السعادة •

لكن لماذا هذا الشرط ؟ يجيب الفارابى أن ذلك لازم ، لما أن المدينة تشبه جسم الانسان أو الحيوان الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياته ، وعلى حفظها عليه •••

وهنا عقد مقارنة بين الأعضاء التى فى جسم الكائن الحى ••• وأعضاء المدينة قائلا ان جسم الحيوان كما أن أعضاءه تتفاوت فى الوظائف ومنها أعضاء رئيسية على غيرها وأعضاء مرؤسة • ومنها عضو هو رئيس على غيره ، وليس مرؤسا أبدا من غيره مثل القلب • فكذلك أعضاء المدينة يجب أن يتفاوتوا ويتفاضلوا ويكون لكل عضو فيها ما يستحقه من الرتبة التى يستحقها حسب ما تؤهله فطرته •• وعلمه •• أى تكون المراتب والمناصب فى المدينة موزعة طبقا لشيئين الفطرة

---

(٨) الفارابى — آراء أهل المدينة الفاضلة — ص ٩٧ من الطبعة المشار اليها سابقا •

والاستعداد الشخصي ... والملكات الارادية التي يحصلها الانسان مثل العلوم والصناعات وما اليها[٩] .

وهـذا الترتيب لأعضاء المدينة أمر يقوم به رئيس المدينة اذ هو يوجد أو يحصل أولا ... ثم ينشئ بنفسه مدينته الفاضلة على النحو الذى رسمه الفارابى ... فى كلامه السابق . والتالى ..

١٣ ـ رئيس المدينـة الفاضلة :

رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابى : يشبه السبب الأول (أى الله تعالى) فى رئاسـته لسائر الكائنات من ناحية أن السبب الأول هو الموجود الذى ليس فوقه رئيس ـ كذلك رئيس المدينة هو الانسـان الكامل الذى لا يرؤسه انسـان آخر لعلمه وفضله وكمـاله وتحققه بالفضائل والشرائط السابق ذكرها فى الانسان الذى اتصل بالعقل الفعل على النحو الذى سبق شرحه .

ومعنى هـذا أن رئيس المدينة الفاضلة هو الفيلسوف : النبى فى وقت واحد معا . بهـذا قال الفارابى .لأنه قال فى رئيس المدينـة الفاضلة : (... ويكون ذلك الانسان ، انسانا لا يكون يرؤسه انسان أصلا ، وانما يكون ذلك الانسان انسانا قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل . وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال ، على ذلك الوجه الذى قلنا ...)[١٠] والوجه الذى قاله هو ما سبق شرحه فى نظرية الاتصال ... وهو الذى قلنا أنه (أى الاتصال يتم بوسيلتين هما : الاتصال عن طريق العقل ويكون للفيلسوف الكامل . والاتصال عن طريق المتخيلة ويكون للنبى .

---

(٩) الفارابى ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ـ ص ٩٨ من الطبعة المشـار اليها قبل .

وبذلك يكون أول شرائط الرئيس أن يكون متصلا بالعقل الفعال ليتحقق له بهذا الاتصال السعادة . ومن ثم يعمل على تحقيقها في المدينة ... لأن هـذا أول واجب لرئيس المدينة ... وهـو تحقيق السعادة ... وهنا يختلف الفارابى عن أفلاطون الذى قال أن رئيس المدينة الفاضلة عنده يعمل على تحقيق العدالة ..

والفارابى فى شرحه لصفات رئيس المدينة الفاضلة عنده كان صريحا فى كونه (فيلسوفا / نبيا) وفى ذلك يقول :. (... اذا حصل ذلك (اشارة الى الكمال) فى كلا جزئى قوته الناطقة وهما النظرية والعملية ، ثم فى قوته المتخيلة . كان هـذا الانسان هو الذى يوحى اليه فيكون الله عز وجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى . الى العقل الفعـال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل ثم الى قوته المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الآلهى ... فهذا هو الرئيس الذى لا يرأسـه انسان آخر أصلا . وهو الامام وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة . وهو رئيس الأمة الفاضلة . ورئيس المعمورة من الأرض كلها ...)[11] .

وعند هـذه النقطة نحب أن نتوقف قليلا لنبرز شـيئا هاما جدا ، غفل عنه سـائر من كتبوا عن رئاسة المدينة الفاضلة عند الفارابى . اذ أنهم ظنوا أن هـذه الرئاسـة تكون للفيلسوف / النبى فقط ... وليس هناك صور أخرى غيرها عند الفارابى .

ونحن بعد أن قمنا ببحث هـذا الموضوع فى بحث خاص قدمناه

---

(١٠) الفارابى ــ آراء أهل المدينة ــ ٢٧ ، ص ١٠٢ من الطبعة المشار اليها قبل .

(١١) آراء أهل المدينة ــ الطبعة المشار اليها قبل ــ ص ١٠٤/ ١٠٥

لكلية الآداب جامعة القاهرة ... ولم ينشر بعد ... توصلنا فيه الى هذه الصورة التى عرفها الناس لرئاسة المدينه الفاضله هى الرئاسة الأولى ـ أعنى الرئيس الأول للمدينة الفاضلة عند انشائها فى أول مرة ... لكن هناك صور أخرى للرئاسة التى تأتى بعد ذلك ، وهذه الصور هى :

٢ ـ صورة الرئيس الفيلسوف الكامل ذى القدرة على الاتصال بالعقل الفعال . (أى وليس نبيا) .

● وهذه الصورة ـ والتى قبلها أى التى فيها يكون الرئيس فيلسوف واصلا ونبيا فى آن واحد ـ هما حالتان مثاليتان جدا . لذا خفف الفارابى بعض الشرائط الارادية ـ ووضع شرائط ارادية جديده (علاوة على الشرائط الفطرية الواجب توافرها فيمن يكون رئيسا) وبذلك نشأت حالة جديدة هى :

٣ ـ ثالثة : هى حالة الرئيس لكن ليس متصلا بالعقل الفعال . وهو خليفة الرئيس الأول الذى يتولى استنباط الأحكام من الأسس والنواميس التى وضعها الرئيس الأول (فيلسوفا متصلا ـ نبيا ـ أو فيلسوفا متصلا فقط ، دون أن يكون نبيا) ..

٤ ـ الحالة الرابعة : هى حالة ما اذا توافرت هذه الشرائط فى أكثر من واحد أعنى فى جماعة أعنى أن كل الشرائط توافرت فى أكثر من واحد . عندئذ يكونون جميعا هم الحكام . وهى حالة لم يرد لها ذكر الا فى كتابه السياسة المدنية فقط . وهى حالة فريدة فعلا توضح لنا مدى خصوبة فكر الفارابى .

الحالة الخامسة : هى ما اذا توافرت الشرائط موزعة على أشخاص بمعنى أن يكون كل شخص حائزا على شرط واحد فقط ... عندئذ يكونون جميعا حكاما معا .

● هذه باختصار صور رئاسة المدينة الفاضلة عند الفارابى

في شكلها المثالي . لأن هنالك صورا أخرى أقل منها مثالية .. لها شرائط أخرى سواء بالنسبة للرئيس الأول أو لمن يخلفه .. نضرب صفحا في ذكرها ... لكنها مذكورة باستقصاء تام في بحثنا المشار اليه (الفارابي وفلسفته السياسية ص ص ٢٤٣ — ٢٨١) .

● هذه صورة المدينة الفاضلة وأحوال رئيسها عند الفارابي .. بقى أن نتكلم عن المدن الغير فاضلة .. عنده .



١٤ — المدن الغير فاضلة عند الفارابي :

المدن المضادة الفاضلة عند الفارابي أربع وهى :

١ — المدينة الجاهلة (وأحيانا يطلق عليها الجاهلية) .
٢ — المدينة الفاسقة .
٣ — المدينة المتبدلة .
٤ — المدينة الضالة[١٢] .

ثم هناك أيضا أفراد من الناس يضادون المدينة الفاضلة وليسوا مدينة بأكملها ولذلك يسميهم الفارابي (نوابت المدن) ويعنى بهم « المجرمون » أو قطاع الطرق وهو يصفهم بأنهم ليسوا مدينيين بل طباعهم تشبه البهائم الوحشية ... وبعضهم مثل السباع ... فلذلك يوجد منهم من يأوى البرارى متفرقين أو مجتمعين ... ومنهم من يأوى قرب المدن ويكون في أطرافها ...)[١٣] .

---

(١٢) هذه الأصناف من المدن ذكرها الفارابي في (السياسات المدنية) وفي آراء أهل المدينة الفاضلة باستثناء المدينة المتبدلة . فلم تذكر في السياسيات ...

(١٣) آراء أهل المدينة — ص ١٠٩ ، والسياسات المدنية ص ٥٧ ، طبعة حيدر آباد الدكن الأولى .

وأساس تقسيم هـذه الأصناف عند الفارابى يرجع الى شيئين جوهريين لابد من توافرهما فى المدينة الفاضلة وهما : العلم بالسعادة والعمل على تحقيقها • وهـذا العلم وهـذا العمل هما من واجبات رئيس المدينة ومسئولياته •

اذ هو الذى يعرف السعادة • ويعرف الطريق اليها • وعليه أن يعرف الناس سكان مدينته بها وبوسائل الحصول عليها ••• ولما كان الناس فى المدينة ينقسمون عادة الى عامة وخاصة • وكان لكل طائفه وسيلة مناسبة فى تعليمها السعادة والوسيلة اليها • وشرح ذلك شرحا مسهبا لا داعى للدخول فيه هنا •••

وخلاصة الأمرين هما :العلم بالدين وبالفلسفة معا اذ أن موضوعاتهم متفقة ••• والعمل بأحكامها •• والموضوعات هى : العلم بالله تعالى وصفاته •• وبالثوانى •• وبالعقل الفعال • وبكيفية صدور الثوانى عن الله تعالى وبكيفيه وجود باقى أجزاء العالم الأخرى : من أجرام سماوية ومن أجسام ومواد عالم ما دون فلك القمر ••• بما فيه الانسان ••• ثم العمل بالفضائل التى دعى اليها الدين بما فى ذلك الطاعات والعبادات والأخلاق ••• وتأدية الفرائض التى حث عليها واجتناب المنهيات التى نهى عنها ••• وهى نفس الموضوعات التى تدخل فى مجال الفلسفة وبواسطة العلم بهذه الأشياء والعمل بها لجميع أهل المدينة يتحقق لهم السعادة ••• كما تحققت لرئيس المدينة الفاضلة •••

والناس فى العلم والعمل بهذه الأشياء يشتركون فى ضرورة الإيمان والعلم بها والعمل ••• كذلك ••• كما أنهم يختلفون فى أشياء أخرى تخص كل واحد منهم من علم وعمل ••• غير هـذه الأشياء ••• ونتوزع طبقا لذلك مراتبهم ووظائفهم فى المدينة •••

هنا نصل الى النقطة الفاصلة بين المدينة الفاضلة وغيرها من المدن

الأخرى وهى المقياس الذى قاس به الفارابى أمر هـذه المدن ولماذا لا تكون فاضلة . هـذا المقياس هو : العلم والعمل بالفضائل والعلوم الموصلة للسعادة أى العلم بالله ... وبالثوانى .. وبالعقل الفعال .. وبالصدور .. وبسائر المبادىء التى يتكون منها العالم . وبسائر الفضائل الأربع السابق ذكرها ... والعمل بما يحقق هـذا العلم ... حتى تحصل السعادة ...

فالأساس فى التقسيم هو هـذا : العلم بالسعادة ... والعمل بأسبابها وهـذان الأمران يتطلبان ضرورة أن تكون المدينة الفاضلة مدينة عالمة ــ عاملة ... هى مدينة العلم والعمل . ..

والعلم المطلوب هو الدين ... والعمل ... هو العمل به وبما يدعو اليه من شرائع وعقائد . وبلغة الفلسفة هو : المبادىء القصوى .. الست التى ذكرها ...

والعمل : هو التحقق بالفضائل الأربع التى ذكرها أيضا ... ومنها الصناعات التى تنفع فى الدنيا ... فانها مطلوبة دينيا وفلسفيا .

١ ـ فالمدينة التى لا تعلم السعادة ... وبالتالى لم تعمل بما يحققها ... هى المدينة الجاهلة وهـذه ذكر لها صورا ستا : سنفصلها فيما بعد .

٢ ــ والمدينة التى عرف أهلها السعادة ... ولكن لم يعملوا لها ... هى المدينة الفاسقة .

٣ ــ والمدينة التى عرفت آراء وأفعال المدينة الفاضلة فى القديم غير أنها بدلتها .. وأدخلت فيها آراء .. وأفعال غيرها .. وأفعال غيرها .. حتى استحالت الى شىء آخر : هى المدينة المبدلة .

٤ ــ والمدينة التى قام رئيسها بتعليم الناس السعادة والسبيل

اليها ... بطريقة غير صحيحة ، حيث أوهمهم أنه يوحي اليه دون أن يكون كذلك مستعملا الخداع والغش في ذلك .. هي المدينة الضالة ..

الصورة التي تكون عليها المدينة الجاهلة هي :

١ — مدينــة ضرورية : يهتم أهلهـا بالحصـول على ضرورات الحيـاة ...

٢ — مدينة بدالة : يطلب أهلها الثروة لذاتها وهي تشبه مدينة التجار ... لأنهم هم الذين يبادلون السلع بالنقود .

٣ — مدينة الخسة والشقوة : وهم الذين يطلبون اللذة المحسوسة دون سواها (أي الجنس) .

٤ — مدينة الكرامة : وهم يعملون للمجد والعظمة وتحقيق الكرامة بالقول والعمل ... تحصيلا للشهرة .

٥ — مدينة التغلب : هم يحبون السيطرة والغزو .. والقتال .. (يشبه ذلك الإستعمار في عصرنا) .

٦ — مدينة نذالة : يجمع أصلها الثروة . ولا ينفقون منها شيئا . (هي تشبه المدينة البدالة ، لكنها لا تنفق شيئا) .

ثم قال : وقد تجمع هـذه الصور دفعة واحدة في مدينة واحدة فتكون في المدينـة الجماعية ...

هـذه هي صور المدن الغير فاضلة عند الفارابي ... وقبلها ذكرنا المدينة الفاضلة عنده ... فما هو موقفه من قضية خلود النفس في الآخرة وبعث الأجسـاد ؟ هذا ما سنوضحه الآن .

* * *

١٥ — موقف الفارابي من خلود النفس وبعث الأجسـاد :

أولا : موقفه من خلود النفس :

الفارابي لا يعترف بخلود النفس الا لثلاث أصناف من النفوس فقط هم :

١ ــ نفوس أهل المدينة الفاضلة : لأنهم علموا السعادة ... وعملوا لها ... ومن نتائج ذلك أن ... نفوسهم تطهر وتزكو ... وتصبح بريئة عن المادة ... فتخلد ... في النعيم ...

٢ ــ نفوس أهل المدينة الفاسقة : هؤلاء لما كانوا قد عرفوا السعادة فهذه المعرفة اكسبتهم الآراء الفاضلة ، وخلصت أنفسهم من المادة . لكن بما أنهم لم يعملوا أعمال السعادة ... فقد اكتسبت أنفسهم بسبب ذلك أفعالا رديئة ... فتكون هذه النفوس خالدة في شقاء وعذاب ... بسبب ذلك ... لأن معرفتهم السعادة والآراء الفاضلة يكون سببا في خلودهم . وعملهم السيء في الدنيا ــ يكون سببا لشقائهم في الآخرة . فهم مخلدون في العذاب .

٣ ــ أهل المدينة الجاهلة : يحلون الى التراب ولا تخلد نفوسهم ...

٤ ــ رئيس المدينة المبدلة : ورئيس المدينة الضالة يخلدون في الشقاء .. وباقي أهل المدينتين يحلون إلى تراب ...

ثانيا : موقف الفارابي من بعث الأجساد ...

يقول الفارابي بأن البعث يكون للنفوس ... وليس للأجسام يعللها بأن أفعال السعادة (كلما زيدت وتكررت وواظب عليها الإنسان ، صيرت النفس التي شأنها أن تسعد أقوى وأفضل الى أن تصير من حد الكمال الى أن تستغني عن المادة فتحصل لتبرئة منها فلا تتلف بتلف المادة . ولا اذا بقيت احتاجت الى مادة . فاذا حصلت مفارقة للمادة غير متجسمة ا ارتفعت عنها الأعراض التي تعرض للأجسام من جهة ما هي أجسام ... وينبغي حينئذ أن يقال عليها الأقاويل التي تليق بما ليس بجسم ...)[١٤] .

---

(١٤) الفارابي ــ آراء أهل المدينة ، الطبعة المشار اليها قبل ــ ص ١١٢ ــ ١١٣ .

ومعنى هـذا أن الفارابى يرى أن الجسم يبطل بالموت ولا حاجة اليه فى استحقاق النعيم لأهل السعادة . ولا فى استحقاق العذاب لأهل الشقاء ... لأنه يرى أن النعيم أو العذاب يكونان أفضل بكثير ... بالنسبة لأهل السعادة . والشقاء يكون أشد وأقوى روحيا لأهل الشقاء ... فلا حاجة للجسد اذن ...

ويضيف الى ذلك كلاما آخر هو اتصال النفوس بعضها ببعض فى الآخرة ... كل نفس بحسب ما يشبهها من نفوس ... بالنفوس السعيدة تتصل وتتداخل مع بعضها ... فتزداد لذاتها ... وكذلك النفوس الشقية تتصل وتتداخل ببعضها فتزداد شقاء ... وهـذا رأى جد غريب ...

* * *

١٦ ـ تعليق عام على فلسفة الفارابى :

هـذه هى جملة وخصائص فلسفة الفارابى عرضناها لها فى ايجاز ... لأن بسطها يحتاج الى أضعاف هـذه الصفحات ... بل يحتاج الى كتب ... وبقى علينا الآن أن نعرض فى اختصار أيضا للمآخذ التى أخذت عليها ، أحببنا أن نؤخرها الى هـذا المكان حتى لا ينقطع تسلسل عرض الأفكار . فما هى هـذه المآخذ أو أوجه النقد التى وجهت الى هـذه الفلسفة ؟

أولا : فيما يتعلق بنظرية الفيض أو الصدور :

كلام الفارابى يعتمد فى هـذه النظرية على مبدأ يبدو هشا جدا وأوهن من خيط العنكبوت : وهو قوله بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد . بذلك قال متابعا أفلوطين ... ان العالم الكثير الذى نشاهده لا يمكن أن يكون صادرا عن الله مباشرة بل لابد فى ذلك من وسائط هى العقول التى ذكرها ...

ولكن لم يقم البرهان على صحة هـذا المبدأ . وهـذا هو أساس

الهجوم الذى هاجمه به كل من الغزالى والامام الرازى هنا ... أين البرهان على أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ... لا برهان ... وكان هـذا كافيا لسقوط ما ترتب على هـذا المبدأ من قول بسلسلة من العقول ..

* * *

ثانيا : كيف يصدر عن العقل عقل آخر بمجرد تفكيره فى العقل الذى فوقه ... وكيف يصدر عنه نفس وفلك ... بمجرد تفكيره فى ذاته ؟

وأيضا ان قوله بأن الأول (ويقصد به الله تعالى) يلزم عنه لذاته الفيض ، ألا يشعر ذلك بالايجاب أى أن يكون الله مجبورا على هـذا الفيض ما دام الفيض يلزمه عنه لذاته ... وبذلك تنتفى ارادته لوجود ما يصدر عنه . وفى هـذا ما فيه من شناعة فضلا عن مصادمته لنصوص الدين الصريحة فى ثبوت الارادة لله تعالى ... ولماذا لا يكون القول بالخلق هـو الأصح ... ؟ ان الذى اضطر الفارابى الى القول بالصدور بدل الخلق هو أخذه بفكرة أخرى يونانية أيضا هى أن اليونان لم يكونوا يعرفون أبدا فكرة الخلق من العـدم Exnihilo هـذه الفكرة لا تروق لهم . لكن لماذا لا تروق لنا نحن المسلمين ؟ ... أن كان اليونان لم يعرفوا ذلك . فكان الأولى بنا أن نعرض ما عندنا ... ونشرحه لهم لا أن نأخذ بكلامهم قضية مسلمة دون نقد أو مطالبة بالدليل .

نقطة أخرى ترتبط بالقول بالفيض أو الصدور هى أنه يلزم عنها القول بقدم العالم . لأن هـذا الفيض يصـدر عن ذات الله تعالى صدورا طبيعيا ... بمعنى ان طبيعته يلزم عنها ذلك ... واذن فالصدور أو الفيض قديم ... فالعقول قديمة وما صـدر عنهـا قديم ... فالعـالم قديم .

هـذه نتيجة لا محيص عنهـا . وقد كان الغزالى على حق حين

حكم بكفر الفلاسفة فى هـذه النقطة (ويقصد بهم الفارابى وابن سينا بالذات •••) وليس هناك من رد يمكن الدفاع به عن هـذه النتيجة ••• حتى مع محاولة ابن سينا فيما بعد تفسير القدم بأنه منه ما هو ذاتى ومنه ما هو بالزمان • وأن القديم بالذات هو الله تعالى والعالم قديم معـه لكن ليس بالزمان وهـذا يختلف عن الأول وهـذا لا يعارض الدين فيما يقـول ابن سينا ••• على نحـو ما سـيأتى عند بسطنا لفلسـفته •

نقول ان هـذا الدفاع وان قيل به هنا دفاعا عن الفارابى غير قوى ••• واذن فقول الغزالى صحيح •

نقطة أخرى وهى أن القول بالصدور ترتب عليه شناعة أخرى وهى انتفاء علم الله تعالى بالجزئيات ••• وهـذا مخالف للشرع أى لقواعد الدين الاسـلامى المقررة من احاطة علم الله تعالى بالجزئيات احاطة شـاملة : (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر ، وما تسقط من ورقة ولا حبة فى ظلمات الأرض ، ولا يابس الا فى كتاب مبين)(١٥) •

صحيح ان الفارابى يصرح بأن علم الله لا يعزب عنه شىء عن طريق علمه بالقوانين الكلية التى يندرج فيها ما تتضمنه من أفراد ••• وصحيح أيضا أن الفارابى صرح مرات خارج نظرية الفيض بشمول علم الله لكل شىء ، كليا كان أو جزئيا •••

وذلك على نحو ما نجده فى رسالته المسماة بـ (الفصوص) من نحو قوله (معنى : علمه الأول لذاته لا ينقسم — وعلمه الثانى عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته — وما تسقط من ورقة الا يعلمها — من هناك يجرى القلم فى اللوح جريا متناهيا

---

(١٥) سورة الأنعام — آية ٥٩ •

الى يوم القيامة ...)[16] ونحو ذلك من نصوص أخرى نجدها مبثوثة في رسائله الأخرى الا أن ذلك شيء لا يغنى عنه فتيلا في لزوم ما يلزم عن نظرية الفيض من عدم علم الله تعالى بالجزئيات علما مباشرا بل عن طريق الكليات ... وهـذا لعمرى شيء يقلل من قيمة العلم المباشر بالجزئيات ... كيف وهو يصرح (أى الله تعالى) بتناول علمه المباشر بالجزئيات ... دون حاجة لوساطة الكليات (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟!) .

ثم يتصل بهذه النقطة أيضا : أن الفارابي وحد بين صفات الله تعالى وجعلها تؤول فى النهاية الى صفة واحدة هى العلم ... فعلم الله تعالى بذاته يتضمن علمه بالعالم ... وحينئذ يوجد العالم بدون تخلف ... فمجرد العلم يكفى فى الوجود . والقدرة والارادة تؤولان الى العلم . وفى ذلك دمج للصفات بعضها فى بعض فضلا عن القول بقدم العالم أيضا ... لأن العلم قديم ... فالمعلوم قديم ومادام وجود العلم كاف فى وجود المعلوم ... فيكون وجود المعلوم قديما ... وهـذا سبق أن عرفنا مخالفته للاســلام الذى يصرح بالخلق والحدوث للعــالم .

فالقول برجوع الصفات الى صفة العلم ... شيء مخالف للشرع أيضا ... ثم لــماذا وقفت العقول فى تسلسلها عند العدد الذى ذكره الفارابى وهو عشرة أو أحد عشر ؟ هـذا سؤال وجهه اليه الامام الرازى ... وربما يجاب عن ذلك بأن الفارابى كان يعلل وجود الأجرام السـماوية . وهى عنده تسعة حسب معلومات عصره . فوقف التسلسل عند هـذا الحد ... [17] .

* * *

(١٦) الفارابى — الفصوص — طبعة حيـدر آباد الدكن — الأولى ص ٤ .

(١٧) هـذا وللامام الرازى اعتراضات كثيرة هنا منها : كيف =

١٧ — ننتقل بعد ذلك الى التعليق على كلام الفارابى فى النبوة :

كلام الفارابى هنا صريح فى أن النبوة دون مرتبة الفيلسوف ... لأن الفيلسوف يطلع بواسطة عقله على الحقائق التى للأشياء بذاتها . وأما النبى فيطلع بواسطة مخيلته على محاكيات الأشياء ... وفرق بين العقل وبين المتخيلة اذ الأول لا شك أنه أقوى . كما أن هناك فرقا بين رؤية الأشياء نفسها ورؤية أمثلتها أو محاكياتها ... هذا أولا ...

ثانيا : ان كلام الفارابى توجه عليه هنا أنه يقول بأن النبوة مكتسبة وليست منحة من الله تعالى يعطيها لمن يصطفيها من عباده كما صرح بذلك فى قوله تعالى : (الله أعلم حيث يجعل رسالته) ...

والفارابى حقيقة لم يصرح بأن النبوة مكتسبة . لكن هذا القول يلزم مذهبه لأنه فى شرحه فى نظرية العقول . وأن المخلية متى كانت قوية جدا أمكنها الاتصال بالعقل الفعال ... الخ .. يفيد أن النبوة مادامت مرتبطة بقوة المتخيلة .. فهى اذن أمر ميسور لمن كانت متخيلته قوية ...

وهكذا لزمته هذه التهمة أيضا ...

ولكن يمكن الدفاع عنه هنا بأنه صرح بأن قوة المتخيلة أمر ليس سهلا كما يتوهم ، بل هو فطرة يفطر الله تعالى عليها بعض الناس الذين يريد أن يجعل منهم أنبياء ... هذا وجه فى الدفاع عن

---

* يقول فلاسفة الاسلام ان حركات الكواكب المشتركة صدر عنها المادة المشتركة . واختلاف هذه الحركات هو السبب فى تحول هذه المادة المشتركة الى العناصر الأربعة ... الرازى يقول ان هذا أمر غير معقول ... وله اعتراضات أخرى نضرب صفحا عنها هنا ... (أنظر المباحث المشرقية للرازى — الجزء الثالث طبعة طهران) .

الفارابى فى شرحه للمتخيلة وأن قوتها تجعل صاحبها نبيا لاتصاله بالعقل الفعال عن طريقها ... الخ . انما كان يريد أن يثبت أن النبوة أمر ممكن وليس مستحيلا كما هو معتقد أناس كانوا موجودين فى عصره ... وحينئذ يكون همه الأول هـذا البيان لامكانها عقلا ... ولم يكن ذهنه متوجها أبدا الى القول بانها مكتسبة ..

وهو دفاع ربما يفيد ... لكن اذا تمسكنا بلزوم مذهبه القول باكتساب النبوة صار هـذا الدفاع واهيا ...

ننتقل بعد هـذا الى التعليق على رأى الفارابى فى خلود النفس وفى عدم حشر الأجساد : ان صريح كلام الفارابى . وكما قدمنا تقسيمة للنفوس الى ما منها ما هو خالد والى ما منها ما يفنى هـذا الكلام منه مصادم لآراء المفكرين قبله وبعده . لأن وحدة النفس أمر مسلم به عندهم فهى اما أن تفنى بفناء البدن ... أو تبقى بعد فنائه ... ومن أهل السنة من قال بفنائها بفناء البدن ثم يبعثها الله تعالى مرة أخرى يوم القيامة . بناء على ما ارتآه هـذا البعض من أن النفوس مادية ... وأنها تشبه سريان المـاء فى العروق ... لكن هذا البعض من أهل السنة لم يقل بهذا التقسيم الذى ذهب اليه الفارابى .

وكأنه يريد الجمع فى هذا بين ما قاله أرسطو من فناء النفوس . وما قاله أفلاطون من بقائها بعـد الموت ...

لكن فى النهـاية لا يكـون الا جامعـا فى رأيه بين موقفين فى شىء واحـد لا يقبل القسـمة لأن النفس طبيعتها المفروضـة واحدة لبساطتها ، فهى اما أن تفنى مع البدن أو تبقى بعد البدن ... لكن الفارابى فى شرحه لها جعل نفوس أهل المدينة الفاضلة خالدة لأنها صـارت نقية بالعقيدة وبالأعمال فتجـردت عن المـادة ... وكذلك نفوس أهل المدينة الجاهلة ... الخ ما قدمنا ... فرأيه يمكن تبريره من وجهة نظره هو .

لكن تمشيا مع القول بوحدة النفس يبدو رأيه هـذا غريبا .. الأمر الذى جعل ابن طفيل يشنع عليه هنا ...

أما عن موقفه من حشر الأجساد : فهو صريح بأنه ينكر ذلك . وفى ذلك مخالفة للشرع الذى يصرح بأن الجزاء يوم القيامة يكون للانسان كله : بدنا وروحا ... ولا داعى لا يراد النصوص الكثيرة فى هـذا ...

وبذلك يصدق على الفارابى حكم الغزالى بأنه كفر فى هذه النقطة لانكاره شـيئا معلوما من الدين بالضرورة ... كما كفره فى انكاره علم الله بالجزئيات ... وفى قوله بقدم العالم ... وهى أشـياء تلزم الفارابى ...

لكن ما يخفف عنه هـذا الاتهام هو أنه متأول ... وليس منكرا من أول الأمر ... فهل هـذا الدفاع يفيد هنا ... ؟ نرجو ذلك ...

وبهذا ينتهى بناء القول فى فلسـفة الفارابى .

* * *

الفصل الثالث

ابن سينا : الشيخ الرئيس وفلسفته

١ ـ ابن سينا : ولد ٣٧٠هـ = ٩٨٠م
وتوفى ٤٢٨ هـ = ١٠٣٧م

● مقدمة :

ابن سينا هو ثالث فلاسفة الاسلام ظهورا اذ قد تسبقه الكندى فيلسوف العرب والفارابى المعلم الثانى • وجاء هو ليكون الشيخ الرئيس وهو لقب يشير الى رئاسته فى العلم الفلسفى بالذات ، علاوة على رئاسته فى شئون السياسة ••• اذا كان وزيرا مرتين •• على ما سيأتى ذكره بعد قليل • ورغم كونه قد استفاد من الفارابى من طريق كتبه •• الا أنه قد تفوق عليه فى الشهرة ••• فقط لأنه كان رجل دنيا وفلسفة ••• ملأت كتبه الفلسفية والطبية الدنيا كلها التى أقبل عليها بكل ثقله ••• وكان يدعو الله أن يرزقه عمرا عريضا فذلك أفضل من عمر طويل لا انتاج فيه ••• وقد أجاب الله له دعاءه فيما نحسب ويحسب هو • وابن سينا الى جانب كونه مسلما وشيعيا اثنى عشريا كان حفيا بالفكر اليونانى أيضا • فهو يعتبر من هذه الناحية من الفلاسفة الآخذين بمذهب امامى الفلسفة اليونانية وهما افلاطون وارسطو ••• فقد تأثر بالأول فى بعض نواحى فلسفته خاصة فى قوله بهبوط النفس من أعلى ••• وبجانب التصوف منه ومن أفلوطين ••• وأما أرسطو فتعتبر فلسفة ابن سينا فى

معظمها شرحا لجوانب كثيرة في فلسفته كما وجدها عند الفارابي وفي كتب ارسطو نفسها .. وشراحه .

وابن سينا الى جانب هـذه المتابعة لفلاسـفة اليونان لم يكن تابعا لهم في كل ما قالوه .. بل ناقدا .. الأخطاء التي وجدها ... عندهم ... أو عند شراحهم كما صرح بذلك هو في كتابه (منطق المشرقيين) ... فهو من هـذه الناحية فيلسوف معتد برأيه له نظرات ثاقبة في الكون والحيـاة . وقد نال حظه من المجد والشهـرة في حياته وبعد مماته ... لدرجة أن صارت سيرته مختلطة بالأساطير .. فهو مرة ساحر مشعوذ ومرة طبيب معالج ومرة فيلسوف حكيم وما ذلك الا أثر من آثار شـهرته واعجاب الناس به وهـذا في الواقع يسلمنا الى الكلام عن سـيرته :

***

٢ — سـيرته

تجمع كافة المصادر التي ترجمت له على أنه : أبو على الحسين ابن عبد الله بن الحسن بن على بن سـينا . وقد ترجم هو لنفسـه ثم أكمل الترجمة تلميذه أبو عبيد الجوزجاني ومن هـذه الترجمة وتلك التكملة يمكننا أن نشـير الى النقاط الآتية في حياته :

ولد ٣٧٥هـ وتوفي ٤٢٨هـ وأن أباه كان رجلا من أهل بلخ وانتقل منها الى (بخارى) في أيام نوح بن منصور الساماني . واشتغل بالتصرف وتولى العمل في أثناء أيامه . بقرية يقال لها (خرميثن) من ضياع (بخارى) وهي من أمهات القرى ، وبقربها قرية يقال لها أفشنة تزوج منها وأنجب أبا على هـذا ... وأخا آخر له ... ثم انتقل الوالد بعد ذلك الى بخارى وأحضر معلم القرآن ومعلم الأدب لابنه أبي على ... وما أن أكمل العشر من العمر حتى أتى على القرآن الكريم كله ، وعلى كثير من الأدب . وأن ذلك كان عجيبا في عصره ... وأن أباه كان قد أجاب داعي المصريين ويعد من الاسماعيلية .

وقد تعلم الفلسفة على يد (أبى عبد الله الناتلى) الذى كان يزور والدم وهم فى بخارى ••• كذلك قرأ عليه كتاب (ايساغوجى) أى المدخل لمقولات أرسطو ••• وهو من عمل فورفوريوس الصورى احد شراح المنطق الأرسطى • كذلك قرأ عليه بعض كتاب (اقليدس) فى الهندسة • وبعض كتاب (المحسطى) فى الفلك ••• وأما باقى هذه الكتب فقد قرأها بنفسه •••

ثم تعلم الطب ••• فى أقل مدة ••• لدرجة أن فضلاء الطب قرؤا عليه علم الطب وصار هو يطيب المرضى ••• وكل ذلك وسنه لم يزد على ست عشر سنة وهكذا ظهر نبوغ ابن سينا منذ حداثة سنه •••

والذى يهمنا بعد ذلك هو الجانب الفلسفى •••

بعد شيوع شهرته فى الطب واتصل بمنصور بن نوح السامانى وكتب له دواء شفاه الله على أثره من مرض عضال أعيا الاطباء ••• فكافأه الأمير بأن أذن له بالدخول الى مكتبة فخمة عنده ••• فقرأ منها ابن سينا ما شاء حتى أتى على معظم ما بها من كتب وبعدها بدأ عهد التأليف ••• وكانت سنة اذ ذاك لم تتجاوز الواحد والعشرين عاما •••

ومن طرائف ما يذكره هو عن نفسه أنه كان يمر ذات يوم بسوق الوراقين (أى باعة الكتب) فنادى عليه أحد الدلالين كى يشترى كتابا منه بثلاثة دراهم ••• وبعد تردد اشتراه منه ابن سينا وهو متبرم ••• واذا به كتاب لأبى نصر الفارابى فى أغراض كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ••• الذى كان ابن سينا قد قرأه قبل ذلك أربعين مرة ولم يفهم منه شيئا ••• ولكنه بعد ما عاد الى منزله أسرع بقراءته • فانفتح عليه فى الحال ما كان صعبا عليه فى هذا الكتاب وبعد وفاة والده تنقلت به الأسفار ••• من بلد الى بلد ومن مدينة الى أخرى ••• فنزل طوسى التى ولد بها الغزالى فيما بعد ••• ونزل

(جرجان) وتعرف بها على أبى محمد الشيرازى الذى خصص له دارا كما تعرف عليه بها أبو عبيد الله الجورجانى الذى تلمذ له وصار ملازما له طيلة حياته وهو الذى أكمل لنا ترجمة الشيخ ... وذكر مؤلفاته ومجالسه ... وما مر به من محن ... ومن ذلك أنه نزل (همذان) بدعوة من أميرها حيث عينه كبيرا لوزرائه .. وهو الأمير شمس الدولة . ولكن العسكر ثاروا عليه بدعوى تأخر رواتبهم ... لكن شمس الدولة تدخل لديهم وأخرجه من السجن ، وجعله وزيرا للمرة الثانية .

وبعد وفاة هذا الأمير .. رفض ابن سينا أن يستمر فى الوزارة مع ابن الأمير وهو (تاج الملك) ... فسجنه لكنه هرب منه الى اصفهان وبها ألف معظم كتبه ثم انتقل منها الى همذان وبها توفى وله من العمر ٥٨ عاما .. حيث كان يدعو الله تعالى أن يرزقه حياة عريضة لتكون أوسع لآماله ... وأمتع من حياة طويلة لا انتاج فيها ولا شهوة ... وكذلك كان . فقد عاش ابن سينا ... فى بحبوحة من العيش والنعيم عكس ما كان سلفه الفارابى الذى رضى من سيف الدولة بأربعة دراهم فقط فى اليوم ... على نحو ما تقدم ذكره ...

وابن سينا يعد من أشهر الفلاسفة فى الاسلام لا سيما فى الشرق الاسلامى . كما يعد ابن رشد من أشهرهم فى المغرب الاسلامى ... بل وفى الغرب المسيحى بالذات ... وذلك لما توفر عليه من التآليف فى الفلسفة والتعليق على مسائلها ... فكان أن أخرج لنا موسوعته الكبرى فى الفلسفة وأعنى به كتابه (الشفاء) الذى وصل الينا وطبع عدة مرات ... وآخرها طبعة محققة حديثا أخرجها نوعية من المتخصصين فى الفلسفة الاسلامية ...

وهذا ما يسلمنا الى الكلام عن كتبه أى مصنفاته :



٣ ـ مصنفات ابن سينا

تبلغ مصنفات ابن سينا نحو من مائتين وخمسين مصنفا ما بين كتاب ورسالة صغيرة وتعايق ••• وقد أفرد له المحدثون كتابا خصا جمعوا فيه أسماء كل هذه المصنفات مع الاشارة الى أماكن وجودها ••• ان كانت موجودة والى ما طبع منها وأماكن طبعه • والى ما لا يزال مخطوطا ومكان وجوده ••• وقام بهذا العمل الكبير بعض المتخصصين فى فلسفة هـذا الرجل ••• وذلك بتكليف من الادارة الثقافية التابعة للجامعة العربية ••• فكان أن أخرج لنا كتابا هو (مؤلفات ابن سينا) ليرجع اليه من شاء معرفة هـذه المصنفات[1] • ونحن بالطبع لن نأتى على ذكر أسماء هـذه المصنفات بل سنكتفى بالاشارة الى أشهرها فقط ••• ومن ذلك :

١ ـ كتاب الشـفاء :

وهو فى الفلسفة وهو بمثابة دائرة معارف فلسفية صغيرة يهمنا منه القسم بالالهيات ••• أما باقى الأقسام فهى تشمل المنطق والطبيعيات والرياضيات • والكتاب كله يقع فى ثمانية عشر مجلدات مطبوعا الآن •

وموضوع الالهيات منه يشغل جزءين يحتويان على عشر مقالات والمقالة بمثابة باب ••• فى داخلة فصول • وأهم ما جاء : فى موضوع الالهيات هو بالطبع ما يتعلق بالكلام على وجود الله تعالى وصفاته وكيفية وجود العالم عنه تعالى ••• وابن سينا يذهب فى هـذا مذهب القائلين بالصدور أو الفيض •• ثم تكلم أيضا عن الميعاد (أى البعث) والنبوات ـ والسياسة ••• والامام والخليفة •••

---

(١) راجع : مؤلفات ابن سينا للأب جورج قنواتى ـ القاهرة ١٩٥٠م

٢ ـ كتاب (النجاة) :

وهو مختصر لكتاب الشفاء السابق ذكره وهو يحتوى على ثلاثة أقسام فقط هى : المنطق والطبيعة والالهيات . أى لم يذكر فيه القسم الخاص بالرياضيات . وهو يردد فيه ما سبق أن ذكره فى الشفاء لكن باختصار .. وهو مطبوع ...

٣ ـ كتاب (تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات)

هذه الرسائل التسع هى من مؤلفات ابن سينا لكن جمعها معا فى كتاب واحد ... هو عمل من قام بنشرها معا هكذا مجموعة ... وأهم هذه الرسائل التسع : الرسالة الخاصة بـ (الحدود) لأنه فيها يعرف كثيرا من المصطلحات الفلسفية مثل الماهية والصورة والهيولى والعنصر ، وبعض مفاهيم المنطق كالحد والرسم ... الى غير ذلك من مفاهيم فى علم الطبيعة والنفس .

وكذلك رسالة (فى اثبات النبوات وتأويل رموزهم) وهى من الرسائل الهامة اذ فيها يتكلم عن كيفية الوحى وعن وظيفة النبوة .. وكل ذلك على مقتضى الفلسفة ، كما ذكر بعض الألفاظ الدينية وحللها فلسفيا مثل المشكاة والصراط والثواب والعقاب ...

ومن رسائل ابن سينا التى نشرت خارج كتاب تسع رسائل هذا نذكر : (رسالة فى سر القدر) شرح فيها (المعاد) ما هو والعناية والثواب والعقاب .

(وله أيضا رسالة تسمى (العرشية) فيها يركز ابن سينا خلاصة آرائه فى اثبات واجب الوجود ، وصفاته ، وصدور العالم عنه ، والعناية والقدر ، والثواب والعقاب ، ودخول الشر فى العالم . وله أيضا (رسالة فى السعادة) تكلم فيها عن الحجج العشر لاثبات النفس الانسانية وتجردها . وعدم قبولها للفساد ، وحدوثها من

عالم الأمر • كما تكلم فيها أيضا عن الأجرام العلوية ونفوسها وعن أحوال النفس بعد الموت من السعادة والشقاء •

وله أيضا (رسالة أضحوية فى أمر المعاد) : وفيها تكلم عن رأيه فى حشر الأجساد وهو هنا يتكلم عن رأيه الخاص وهو أنه يؤمن بحشر الأرواح فقط دون الأجسـاد ••• ويقول أن طريق اثبات المعاد الجسمانى انما هو الشرع فقط • ولكن الأدلة التى ذكرها يقول أنها تؤيد المعاد الروحانى لا الجسمانى • ولذلك يجب ــ حسب رأيه ــ تأويل الأدلة الشرعية الواردة بالمعاد الجسمانى كى تكون متمشية مع المعاد الروحانى فقط •••

وهو هنا يصرح بهذه الآراء لأول مرة • أما فى كتبه ورسائله الأخرى فقد كان يقول بحشر الأجسـاد مع الأرواح لأنه ألفها للعامة وليس للخاصـة • ولذلك أوصى بأن لا يقرأ كتبه الخاصة الا من كان أهلا لهـا دون العامة حتى لا يتشوش عقله ••• باطلاعه على حقائق ليس مؤهلا لهـا • والامام الغزالى لمـا عارضه فى قوله هـذا ••• كان يستند على ما ورد فى هـذه الرسـالة ••• وسنبين آراء ابن سـينا والرد عليها فى موضع آخر من هـذا الكتاب •••

هـذه هى أهم كتب ورسائل ابن سينا الفلسفية ••• أما كتبه الأخرى الغير فلسفية فأعظمها بالطبع هو كتابه المسمى (القانون) وهو فى الطب •

وهـذا الكتاب كان مشهورا جدا جدا فى العصور الوسـطى كلها لدى المسلمين والنصارى على حد سـواء••• ويكفى أنه ترجم الى اللاتينية لغة العلم والحضارة فى أوربا فى ذلك الوقت • وبعد ظهور الطباعة فى أوربا طبع خمس عشر مرة باللاتينية ومرة واحدة بالعبرية خلال ثلاثين سنة فقط • وذلك منذ عام ١٤٧٠ الى عام ١٥٠٠م•

وقد قسمه الى خمسة أقسام كل قسم عبارة عن كتاب •••هى :

الكتاب الأول : في الأمور الكلية في علم الطب .

الكتاب الثاني : في الأدوية المفردة .

الكتاب الثالث : في الأمراض الجزئية الواقعة بأعضاء الانسان عضواً عضوا من الفرق (الرأسي) الى القدم ظاهرها وباطنها ..

الكتاب الرابع : في الأمراض الجزئية التي اذا وقعت لم تختص بعضو ، وفي الزينة .

الكتاب الخامس : في تركيب الأدوية والأقربازين .

ومن الملاحظ هنا أن ابن سينا جمع في كتابه هـذا بين الطب والأدوية وكأنه كان طبيبـا .. وفي الوقت نفسـه صيدليا بلغـة عصرنا نحن الآن ...

وهو قـد جمع في كتابه هـذا ما قرأه عن الطب اليوناني لدى ابو قراط وجالينوس .. الى جانب ما قام بتجربته هو شخصيا مثل وضعه للتجو ف (البلورى) وصفا دقيقا . ووصفه لالتهاب الأغشية السحائية ووصفه الدقيق لليرقان وأسـبابه . واكتشافه علاج الأنيميا الحادة أنيميا العظام ، الذي يعتبر اليوم آخر أنواع العلاج الحديثة لمرض الأنيميا ... الى غير ذلك من الاكتشـافات ... فليرجـع اليها من شـاء ... في هـذا الكتاب ... حسبنا هـذا بيانا لأهم مصنفات ابن سينا ... فلننتقل الآن الى الكلام عن فلسفته ...



٥ ــ فلسفة ابن سـينا

أولا : تعريف الفلسـفة عنده :

يذهب ابن سينا في تعريف الفلسفة مذهب القدماء الذين تقدموا قبله من أمثال أرسطو ... والكندي والفارابي ... وله في تعريفها

جملة تعريفات بعضها يذهب فيه الى تعريفها جملة وبوجه عام وذلك كما في قوله :..

« الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانســان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفســه ، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله، لتشرف بذلك نفســه ، وتستكمل وتصير عالمــا معقولا مضاهيا للعالم الموجود . وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الانسانية » .

واضح من هــذا التعريف أنه مجمل لأنه لم يبين فيــه طريق تحصــيل ما عليه الوجود كله في نفســه ، ولا ما الذي يجب على الانســان فعله مما ينبغي ... حتي تتشرف بذلك نفســه وتستكمل .. وتستعد للسعادة القصوى ...

لكن الشيء الجدير بالملاحظة هنا هو اشارته الى الآخرة والسعادة فيها، وهذا شيء طبعا أخذه من الاسلام وليس من فلاسفة اليونان الذين ســيرد آرائهم في موضوعات الفلسفة الأخرى على نحو ما سيأتي ...

وهناك تعريف ، بل تعريفات أخرى له غير هــذا التعريف المجمل يذهب فيها الى تعريف الحكمة ما هي عن طريق القســمة ... أعني تقسيمها الى علوم نظرية وأخرى عملية ثم الكلام عن كل . ومجموع ذلك ... هو الفلســفة أو الحكمة . فلنلق نظره اذن على تقسيم الفلســفة عنده ..



٦ ــ اقسام الحكمة عند ابن ســينا

من الأمور ذات البال ما نجده لدى الشيخ الرئيس ابن سينا من تعدد وجهات النظر في الموضوع الواحد ، تبعا لمقتضيات الأحوال

عنده ، فمثلا نجد له فى تقسيم الفلسفة نهجين أو تقسيمين : تقسيم بحسب المذهب المشهور • واخر بحسب المذهب المستور • ونحو ذلك ما نجده عند كلامه على (المعاد) أى البعث يوم القيامة ••• وهل يكون للأجساد ••• أم هو للأرواح فقط ••• فقد وجدنا له فى هذه المسألة الخطيرة رأيين أو مذهبين : مذهب يجرى فيه على نهج المعتقدات الاسلامية الشائعة من أن الحشر هو للأرواح والأجساد معا ونهج آخر يخص به نفسه ومن هم على شاكلته ولا يصرح به للعامة أو للجمهور منهم ، وفيه يذهب الى أن الحشر يكون للأرواح فقط •••

والسر فى هذه الازدواجية فى النظر يرجع الى شىء أساسى فى فلسفته وهو أنه ينظر دائما الى أن الناس ينقسمون الى صنفين: بحسب طبائعهم وقدرتهم على الفهم ••• ودرجة استيعابهم للحقائق المجردة ••• أو تمسكهم بالمحسوس • ومن ثم صاروا طائفتين : عامة وخاصة ••• ولكل كلام يناسبه ومنهج فى التعليم يختص به •••

فلننظر اذن الى مسلكه ازاء هذا الموضوع فى كل كتبه التى تعرض فيها لذكره •••• وهى أكثر من كتاب فقد أشار اليه فى كل من (الشفاء والنجاة) ومنطق المشرقيين بل ورصد له رسالة خاصة به وفقا عليه هى (الرسالة الخامسة فى أقسام العلوم العقلية) وهى تعتبر (خامسة) بالنظر الى ترتيبها ضمن مجموعة الرسائل التى نشرت له تحت عنوان : (تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) •••

والملاحظ أن تقسيمه للعلوم يخضع فى خطوطه العامة لنفس الخط العام الذى سار عليه فلاسفة آخرون تقدموا عليه يونانيون : واسلاميون فهو تقسيم يرجع أساسا الى أرسطو كما سبق القول • لم يلبث أن أخذت به مدارس أخرى عملت فيها عملها من اضافة وحذف •••• مثل الرواقيــة ثم انتقل هــذا التقسيم الى المغرب •••• حتى وجــدناه عند الفارابى ومن قبله الكندى • وهنا عند ابن سينا ثم عند ابن ملكا ••

والفخر الرازى ، وسائر من سبقهم أو جاء بعدهم ... حيث تجد الخط العام ، والفكرة العامة لديهم جميعا واحدة وهى : تقسيم العلوم الى قسمين رئيسيين : علوم نظرية وأخرى علمية . والنظرية تضم بين جوانبها ثلاثة علوم رئيسية هى : الطبيعيات والرياضيات والفلسفة الأولى ، أو الفلسفة الالهية ... التى تعرف باسم الميتافيزيقا .

أما القســم الثانى وهو العلوم العملية فتتمثل فى ثلاثة علوم أساسية كذلك هى : علم الأخلاق . وعلم تدبير المنزل . وعلم السياسة .

هــذا هو الخط العام الذى أتبعه ابن سينا فى كتبه التى تعرضت لهذا الموضوع . لكن هذا التقسيم قد خالفه قليلا فى (منطق المشرقيين) اذ قد جعل فروع القسم النظرى أربعة بدلا من ثلاثة . وكذلك فعل بالنسبة لفروع القسم العملى . اذ جعلها أربعة هى الأخرى بدلا من ثلاثة . فأضاف للفروع الثلاثة فى القسم النظرى علما رابعا أسماه (العلم الكلى) وهو يعنى به العلم الذى يبحث فى المعانى الكلية مثل الوحدة والكثرة والكلى والجزئى والعلة والمعلول .

كذلك أضاف علما رابعا الى القسم العملى أســماه (الصناعة الشارعة وما ينبغى أن تكون عليه . وهى من عند الله تعالى . ويقصد بها النبــوة .

ومن ثم كان هــذا التقسيم جديرا بأن يطلق عليه (التقسيم لعلوم الحكمة تحت المستور)[1] .

والفرق بين العلوم التى تدخل تحت قسم الحكمة النظرية وتلك التى تدخل تحت قسم الحكمة العملية هو أن الأولى يقصد بها (الأمور التى لنا أن نعلمها فقط وليس لنا أن نعمل بها) والثانية يقصد بها (الأمور

---

١ ــ أنظر : منطق المشرقيين ... ص ٥ ــ ٨ وأيضا : فتح الله خليف : المدخل الى الفلسفة ص ٢٩

التى نعلمها ونعمل بها) . وهنا يجدر بنا أن نلاحظ أن علوم الحكمة العملية التى هى الأخلاق والاقتصاد والسياسة انما تعرف مبادئها من جهة الشريعة الالهية ، وكذلك حدودها تستبين بها . ثم تتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر وذلك باقامة البراهين على صحة هـذه المبادىء .

وهو يقصد بذلك أن العلوم الداخلة فى الحكمة العملية تأخذ مبادئها العامة من الشريعة الالهية ... ثم يأتى بعد ذلك عقول البشر وتطبقها على الجزئيات الواقعة فى الحياة حسب مقتضياتها بعد أن تقيم البراهين على صحتها وذلك فى مقابل أن الحكمة النظرية تؤخذ هى الأخرى من الفلسفة . وهذه المقابلة فى الواقع تعتبر اشارة فريدة منه ولها طرافتها ... لم نصادفها هكذا فى كتاب آخر سوى (الرسالة الخامسة فى أقسام العلوم العقلية) . وهى فى الواقع اشارة تنسجم تماما مع ما يقوله الفلاسفة الاسلاميون سواء عنده أو عند الفارابى من أن النبى يتلقى الوحى بالقوة العقلية التى تسمى العقل العملى ... ووسيلته المخيلة . وأن الفيلسوف يحصل على الحكمة من قوته النظرية . وابن سينا هنا يكون باضافته الشريعة الالهية قد خرج على التقسيم الأرسطى للعلوم فى هذه النقطة .

وابن سينا هنا أيضا — وبناء على هذا الفهم — يكون قد بدأ فى بذر بذور التوفيق بين الفلسفة والملة ... من البداية ، أعنى من أساس فهمه لمعنى الحكمة وأقسامها .

والملاحظ فى تقسيم العلوم عند ابن سينا أن علم المنطق قد جعله تارة مدخلا للعلوم ، وتارة أخرى قد جعله جزءا من علوم الفلسفة ... وهو فى كلا الأمرين مصيب . اذ هو مدخل لكل علم من حيث النظر الى أن أبنيته كلية وعامة أى صورية تصلح لأن تستعمل فى كل علم ، ولا تكون جزءا من العلم . فهو بهذه النظرة يعتبر مدخلا للعلوم .

ولكن اذا نظرنا اليه من حيث كونه علما عقليا خالصا وان قوانيه مأخوذة من العقل وهى من ثم مجردة ... فهو من هذه الحيثية يعتبر داخلا فى العلوم الفلسفية ...

والفارابى قد سبقه الى شىء من هذا حيث فعل نفس الشىء تقريبا فى كتابه « فلسفة أرسطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها من أولها الى آخرها » ، حيث عد المنطق جزءا من « الصنائع الحكمية » التى يقصد بها العلوم الفلسفية[1] .

والشىء نفسه قد فعله الفارابى أيضا فى كتابه أو رسالته الموسومة باسم « التنبيه على سبيل السعادة » حيث قسم الصنائع قسمين أو صنفين : صنف تحصيل الجميل ، وصنف مقصوده تحصيل النافع ، وهو يدخل فى الصنف الأول المنطق[2] .

بهذا القدر نكتفى فى الحديث عن معنى الفلسفة وتقسيم العلوم عند ابن سينا فلننظر بعد ذلك الى أجزاء فلسفته ونمر بسرعة على الجزء الخاص بالطبيعة لننتقل منه الى الجزء الخاص بالجانب الالهى ... ما موضع العلم الطبيعى عنده ؟



٧ ــ العلم الطبيعى عند ابن سينا أو العالم عند ابن سينا

العلم الطبيعى عند ابن سينا هو أحد العلوم النظرية الداخلة ضمن دائرة المواد الفلسفية ، وموضوعه دراسة الأجسام وما لها من حركة وتغير ، وهو بذلك يتابع أرسطو ــ وقد سبقه الى ذلك الفارابى وبذلك يكون مجال دراسة هذا العلم هو الجسم المحسوس : لا من

---

(١) الفارابى ــ فلسفة أرسطوطاليس ... تحقيق محسن مهدى (الدكتور) ط ، بيروت ١٩٦١م ، ص ٧٦

(٢) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ــ ط ، حيدر آباد دكن (الهند) ١٣٤٦هـ ، ص ٢٠

جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ، ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه : الهيولى والصورة • ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون •

وهناك علاقة مشتركة بين العلم الالهى والعلم الطبيعى • وهذا الموضوع يتخذ مبادئه من المادة والصورة والمركب منهما •• وكذا يستخدم هذا الموضوع مبدئى القوة والفعل • والعلل الأربع التى هى العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية وهو يقرر أن الطبيعة تفعل أفعالها الغائية وهذه هى المبادىء العامة التى يستخدمها فى دراسته للطبيعة •

أما تصوره للعالم : فهو يذهب فى ذلك الى أن العالم مكون من جزءين : عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما دون ذلك القمر : والأول يتكون من العناصر الأربعة وللعالم الأول تأثير كبير على العالم الثانى بحسب نظرية العقول والأفلاك التى سبق أن عرضنا لها عند الفارابى فلا نعيده هنا[1] •

والجسم يتكون من العناصر الأربعة ••• بفضل القوى الكامنة فيها وبفضل ما يفيض عليها من القوى الفلكية • كالعواصف والرعد والبرق والزلازل ••• والأبخرة •• الخ ••

وهذا هو سبب تكون المعادن •

أما اذا امتزجت العناصر بطريقة أقرب الى الاعتدال فيحدث عنها بتأثير القوى الفلكية أكوان • أولها النبات •

والحيوان : يحدث من تركيب عنصرى أقرب الى الاعتدال من المعادن والنبات بحيث يكون مزاجه مستعدا لقبول النفس الحيوانية • بعد أن يستوفى درجة النفس النباتية •

---

(١) عاطف العراقى : (دكتور) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ــ القاهرة ــ دار المعارف ــ أماكن مختلفة •

والانسان : يتكون من قوى زائدة على الجسمية وعلى طبيعة المزاج وهذا هو النفس الانسانية ...

فما هى النفس الإنسانية :

* * *

٨ — النفس عند ابن سينا

النفس هى كمال أول لجسم طبيعى آلى ... ينمو ويتغذى وهو نفس تعريف أرسطو للنفس فى كتابه المسمى بـ (النفس De Anima وانما كانت كمالا من جهة أن بواسطتها يحصل الادراك للحيوان والانسان • وعنها أيضا تصدر أفاعيل كل منهما •

والمقصود بذلك أن الجسم الذى ينمو ويتغذى يشارك فيه الانسان والحيوان والنبات ... لكن النفس التى للانسان تفارق الآخرين بأن بها يتحقق أول كمالات الانسان وهو العقل الذى به يتميز عن الحيوان والنبات •

فوجود العقل فى الانسان هو أول صفة من صفات الكمال ... ولذلك كان تعريف النفس بأنها (كمال أول) لأن العقل جزء منها •

أما الكمال الثانى : فهو فعل النفس ... بعد ذلك للأشياء التى تصدر عنها ... وهذه الكمالات الثانية أول مراتبها التغذى والنمو ... وذلك أشارة الى النبات أما الحيوان فله نفس أخرى تجعله يتحرك بالارادة •

وتأتى نفس الانسان فوق نفس الحيوان فتزيد عليه أنها تستطيع الاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى •

ولذلك كان تعريف النفس التى للانسان عنده بأنها عبارة عن :

(كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية)[1] ...

وابن سينا يفسر الكمال تفسيرا خاصا يختلف عن تفسير أرسطو الذي جعل معناه أنه عبارة عن الصورة التي في المادة فكمال الانسان عبارة عن صورته التي في المادة . والتي بها يفارق الحيوان . وهذه الصورة هي النفس الخاصة به ... والتي بدونها كان الانسان مشبها للحيوان في الجسم والنمو والتغذى ... الخ . فلما جاءت النفس لجسم الانسان صارت صورة له تميزه عن الحيوان فالصورة عند أرسطو لا تفارق المادة هكذا في كل شيء ... عبارة عن ماده وصورة له هي شكله الذي به يتميز عن غيره .

لكن الأمر عند ابن سينا يختلف لأنه يعتبر النفس ليست ملاصقة للمادة دائما ... بل هي مفارقة . وكونها كمالا للجسم الذي هي فيه لا يجعلها ملتصقة به أو منطبعة فيه . بل هي مفارقة له ... وصلت اليه من خارج وأنها بذلك مستقلة عن البدن . ولها صفات أخرى تتميز بها عن البدن وأعظم صفاتها هو أنها : (جوهر عقلى) ... يمكن أن يوجد مفارقا للبدن أما البدن فانه لا يقوم الا بها . ومتى فارقته انحل وفسد .

وهى كذلك (جوهر روحانى) لأنها تدرك المعقولات ، وتدرك الكليات وتدرك ذاتها بدون آلة . أما الحس والخيال فلا يدرك كل منهما ذاته . وكذلك هى تختلف عن الجسم وآلاته ... فانه يضعف باستمرار العمل ... لكنها على عكس ذلك تماما . اذ هى تقوى بمداومة العمل وتصور الأمور . فالنفس اذن ليست كالبدن بل هي جوهر روحانى .

---

(١) الشفاء ، ص ٢٣ ، والنجاة ، ص ١٥٨

فمن أين جاءت هـذه النفس ؟ هنا نجد لابن سينا موقفين : موقف وقول انها توجد مع وجـود البدن المستعد لقبولها بعد أن تكتمل أعضاؤه . وموقف يقول فيه انها كانت موجودة قبل وجود بدنها ... فى عالم علوى ثم هبطت اليه بعد أن اكتمل الجسم المستعد لقبولها والمخصص لها . وذلك هو موقفه كما فى القصيدة العينية[1] .

أما رأيه الأول فهو يتابع فيه المشـائين ، الذين هـم أتبـاع أرسطو ... بينما هو يتابع أفلاطون فى رأيه الثانى .

القصيدة العينية بتمامها

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعـزز وتمنـع
محجـوبة عن كل مقلة عارف وهى التى سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما كرهت فراقك وهى ذات تفجع
أنفت وما انست فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهودا بالحمى ومنـازلا بفراقها لم تقنـع
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها فى ميم مركزهـا بذات الاجرع
علقت بهـا ثاء الثقيل فأصبحت بين المعالم والطلول الخضع

(١) القصيدة العينية يقول فى مطلعها : (شعر)
هبطت اليك من المحل الأرفـع ورقاء ذات تعزز وتمنـع
محجـوبة عن كل مقلة عـارف وهى التى سفرت ولم تتبرقع
...... الخ القصـيدة .

وهو يصف فيها النفس وكيف أنها نزلت من السماء الى الجسم . ويصفها بأنه كالحمامة .

وسميت هـذه القصيدة بالعينية لانتهـاء كل بيت فيها بحرف العين واليك القصيدة بتمامها ...

تبكي اذا ذكرت ديارا بالحمى بمدامع تهمى ولما تقطع
وتظل ساجعة على الدمن[1] التى درست بتكرار الرياح الأربع
اذ عاقها الشرك الكثيف آصدها قفص عن الاوج الفسيح الأربع
حتى اذا قرب المسير الى الحمى ودنا الرحيل الى الفضاء الأوسع
سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت ما ليس يدرك بالعيون الهجع
وغدت مفارقة لكل مخلف عنها حليف الترب غير مشيع
وبدت تغرد فوق ذروة شاهق سام الى قعر الحضيض الأوضع
ان كان ارسلها الاله لحكمة طويت عن الفطن اللبيب الأروع
فهبوطها ان كان ضربة لازب لتكون سامعة بما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفية فى العالمين فخرقها لم يرقع
وهى التى قطع الزمان طريقها حتى لقد غربت بغير المطلع
فكأنه برق تألق للحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع
(الكامل)

وقال فى الشيب والحكمة والزهد :

أما أصبحت عن ليل التصابى وقد أصبحت عن ليل الشباب
تنفس فى عذارك صبح شيب وعسعس ليله فكم التصابى
شبابك كان شيطانا مريدا فرجم[2] من مشيبك بالشهاب
وأشهب من بزاة الدهر خوى[3] على فودى[4] فألما[5] بالغراب
عفا رسم الشباب ورسم دار لهم عهدى بها مغنى رباب
فذاك أبيض من قطرات دمعى وذاك اخضر من قطر السحاب

(١) جمع دمنة وهى أثار الدار ما يتركه الحى من الأقذار بعد الرحيل .
(٢) رمى . (٣) أرسل جناحيه .
(٤) جانب الرأس مما يلى الاذن الى الامام .
(٥) ذهب به خفيه .

فذا ينذى اليك النفس نعيا وذالكم نشور بالروابى
كذا دنياك ترأب لانصداع مغالطة وتبنى للخراب
وعلق مشمئز النفس عنها فاما عفتها إغريتها بي
فلولاهما لعجلت انسلاخى عن الدنيا وان كانت احبابى
عرفت عقوقنا فسلوت عنها باشراك تعوق عن اضطراب
بليت بعالم يعلو أذاه سوى[1] صبري ويسفل عن عتابى
وسيل للصواب خلاط قوم وكم كان الصواب سوى الصواب
أخالطهم ونفسى فى مكان من العلياء عنهم فى حجاب
ولست بمن يلطخه خلاط متى اغبرت اذنث عن تراب
اذا ما لحت الأبصار نالت خيالا واشمأزت عن لباب
(الوافر)

وقال أيضا :

يا ربع ، نكرك الأحداث والقدم فصار عينك[2] كالأثر تتهم
كأنما رسمك السر الذى لهم عندى، ونؤيك صبرى الدارس انهدم،

٩ — البراهين الدالة على وجود النفس

يستعرض ابن سينا مجموعة من الأدلة لاثبات وجود النفس منها:

(١) البرهان الطبيعى .
(٢) البرهان السيكولوجى .
(٣) برهان الاستمرار :
(٤) برهان وحدة النفس .
(٥) برهان الانسان المعلق فى الفضاء أو برهان الرجل الطائر .

---

(١) العدل والمساوى .
(٢) أهل الدار .

(١) معنى البرهان الأول :

ان هنـاك من الحركات الموجودة فى الطبيعة حركات توافق الطبيعة وحركات تخالفها الأول مثل أن نرمى بحجر الى أعلى فى الهواء ... فيسقط على الأرض ـ هذه الحركة موافقة للطبيعة . ومثال الحركه المخالفة للطبيعة طيران الطيور فى الهواء .. وطيران الطائر حركة مضادة لطبيعة جسمه .... اذ كان حق جسمه أن يسقط ناحية الأرض مثل الحجر تماما . لكن لـماذا لم يسقط الطير ... ؟ الجواب عند ابن سينا لأن بجسمه شـيئا آخر ليس بجسم هو النفس ... وهى التى حركته للطيران ...

كذلك يوجد فى داخل جسم الكائن الحى عمليات النمو والتغذى والتوليد والاحسـاس . وهـذه كلها أمور طبيعية موافقة للكائن الحى . ولا تحدث عن الجسم العادى بدليل عدم حدوثها للأحجار مثلا ... واذن فحدوثها للكائن الحى دليل على وجود شىء بداخله خاص به كان السبب فى حدوث هـذ الأشياء . هـذا الشىء هو النفس ... وابن سينا قد استفاد هـذا الدليل من أفلاطون وأرسطو .

(٢) البرهان السيكلوجى :

ومعناه أن النفس الانسانية لها انفعالات خاصة بها كالتعجب والضحك ، والضجر ، والبكاء والخجل . وكذا ادراكها للمعانى الكلية العقلية المجردة . كذلك تتميز بقدرتها على الاستنباط ...

وكل هذه الأشياء خواص يتميز بها الإنسان لا بسبب جسمه بل بسبب وجود شىء اخر فيه ليس بجسمى ... هو النفس ...

(٣) برهان الاسـتمرار :

ومعناه أنه بينما يتغير الجسـد ويتبدل ويزيد أو ينقص ... ومع ذلك تظل النفس هى هى ثابتـة باقيـة على حالهـا ... حتى

انها تتذكر ما كان منها فى الماضى ... عندئذ نقول ان ذات الانسان ثبته وهى هى ... مهما مر الزمن عليها ... وتعنى بذلك نفسه وانها لا تتغير بتغير الجسم ... مما يدل على أنها غير الجسم وانها موجوده.

(٤) برهان وحدة النفس :

على الرغم من أن للنفس وظائف مختلفة وقوى شهوانية وغضبية ومدركة الا أنها تظل واحدة . لأن هذه القوى لابد لها من رباط غير جسمى يجمع بينها وهو النفس كما أن الانسان حينما يتسير الى نفسه على انها هى التى تفعل وتدرك فانه انما يشير الى موجود وراء البدن الى جوهر مغاير لجملة اجزاء البدن ... وهو المقصود بقولنا (أنا) فعلت ... أنا كذا .. أو أنا فقط ..

(٥) برهان للرجل المعلق فى الفضاء :

ومضمون هذا الدليل ان الانسان اذا غفل عن أعضاء جسمه فانه لن يغفل عن ذاته أبدا . فلو فرض أنه معلق فى الفضاء لا يدرك أجزاء جسمه ، فانه لا يغفل أبدا عن الشعور بوجود (انيته) أى نفسه — وابن سينا كى يصل الى هذه النتيجة تراه يصور هذا الشخص المعلق فى الفضاء على أنه خلق فى الفضاء دفعة واحدة ولم يحس بوجود أعضائه ... وافترض أن هذه الأعضاء وضعت وضعا يحول دون تماسها أو تلاقيها ... وكل ذلك كى لا يتأثر صاحبها بوجودها ... وأيضا يصور ابن سينا أن هذا الرجل الذى هذه صورته ترك يهوى فى فضاء لا هواء فيه ، أى فى خلاء وكل ذلك حتى لا يتكون لدى هذا الانسان فكرة ما عن الجسم . ولو فرض أنه تخيل فى هذه اللحظة يدا أو رجلا ، فلا يظنها يده ولا رجله .

ولكنه رغم هذه الشروط كلها يحس بذاته وأنه موجود ... وما ذاك الا اثبات لنفسه وأنها شىء غير البدن[1] .

---

(١) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ١١٩ — ١٢٠ ، الشفاء ج ١ ، ص ٣٦٣

هـذه البراهين التي ساقها ابن سينا لاثبات وجود النفس وأنها شيء متميز عن البدن ليس فيها جديد الا البرهان الأخير وهو برهان الرجل الطائر في الفضاء ... وهو برهان يشهد له بالطرافة والابتكار حقا . أما ما عداه من براهين فقد كان ابن سينا مسبوقا بهـا ... حيث أشار اليها غيره من الفلاسفة . فالبرهان الطبيعى نجده مثلا عند سقراط .

وبرهان وحدة النفس نجده عند الفارابى . والبرهان السيكلوجى وبرهان الاستمرار نجدهما لدى أرسطو[1] .



١٠ ـ قوى النفس :

تبين لنا من برهان وحدة النفس عند ابن سينا أن النفس واحدة، رغم وجود قوى متعددة لها . وأنها تكون هى الرابط أو المجمع لهذه القوى ، وهذه القوى هى مثل التغذى والنمو والتولد والمحركة ... والمدركة وهـذه القوى المدركة منها ما هـو مدرك من خارج وهى الحواس الخمس الظاهرة ومنها ما هو مدرك من داخل وهى : الخيال والمصورة والقوة المفكرة والقوة الوهمية والقوة الحافظة . والذاكرة .

وهناك قوة أو وظيفة فى النفس تسمى النفس الناطقة وهى تخص الانسان وحده وتزيد على ما لدى غيره من نبات أو حيوان . وهذه الناطقة منها ما هو عملى ومنها ما هو نظرى . أو قوة عاملة . وأخرى عالمة . والنظرية أى التى بها العلم تتدرج الى درجات وهى: عقل هيولانى (أى منفعل أو مجرد استعداد) فاذا قبل صار عقلا بالملكة . ثم بعد أن تقوى فيه المعقولات يصير عقلا بالفعل ثم بعد كثرة المعلومات

---

(١) محمد على أبو ريان (الدكتور) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ـ الاسكندرية ـ دار المعرفة طبعة ١٩٨٣م ص ٤٢٥ .

والتجارب يصبح عقلا مستفاداً . وهذه الدرجات لا تحصل فى العقل الا بواسطة اشراق نور يصل اليه من العقل الفعال . كما قال الفارابى من قبل . وهناك عقل اخر يوجد فى بعض الأشخاص فقط لا فى كلهم وهو العقل القدسى[1] .

وهـذا العقل اذ وجد فى شخص أمكنه أن يتصل بالعقل الفعال وهنا تحصل المعلومات لهذا الشخص دون تعب ، ودون تعليم أو تعلم . فيعرف كل شىء ... ويسمى ذلك حدسـا أيضا ...

ومعناه الادراك الفورى المباشر للمعلومات ... دون واسطة شىء انسانا أو شىء آخر ... هو يشـبه النور الذى يلقى فى القلب ... وهذه المعلومات ...

وبواسطة هـذا العقل تحدث النبوة ... للأنبياء أو الالهـام للأولياء .. وهـذه القوة القدسية . هى أعلى مراتب القوى الانسانية على الاطـلاق .

ولكن ابن سينا فى هذه النقطة قد أسرف فى تصوير الالهـام الذى يحدث للأولياء بواسطة هـذه القوة القدسية ، اذا جعله فى منزلة اسمى من الوحى . وذلك يترتب عليه أن يكون الولى أسمى من النبى ... وهـو قول يلزم أو يترتب على كلام ابن سـينا فى هـذه النقطة ...

والسهروردى الصوفى المقتول : وصاحب نظرية الاشراق هـو الذى جاء بعد ذلك وقال صراحة بأن الولى أعلى درجة من النبى . والولى عنده هو الصوفى الواصل والقطب العارف[2] .

* * *

---

(١) العقاد : ابن سـينا ــ ص ٣٣٨

(٢) محمد على أبو ريان ــ المصدر السابق ــ ص ٤٤٢

١١ ـ خلود النفس عند ابن سـينا

يرى ابن سـينا أن النفس وان كانت تحدث مع البدن فانهـا لا تفسده بفساده ، اذ هو ليس علة لها • وكذلك فهى ذات روحانية بسيطة وغير مركبة • وهو بذلك يختلف عن أرسطو والفارابى ان أن أرسطو يرى فنـاء النفس بفناء البدن لأنها صورة له[١] • وكذلك الفارابى فانه يقصر الخلود على النفوس السعيدة لتنعم بالجنة وعلى النفوس الشـقية لتتعـذب وتخلد فى النـار ••• أما ما عداهمـا فيموت ويفنى •

فابن سـينا يرى خلود النفس : سـواء كانت سـعيدة أم شقية أم بعث الجسم معها ••• فذلك موضوع آخر يستحق أن نفرد له عنوانا مستقلا ونخصـه بمزيد عناية • لأن الغزالى قد كفر ابن سـينا والفارابى قبله فى هذه المسـألة ••• فما هو حقيقة رأى ابن سينا فيهـا ؟



١٢ ـ رأى ابن سينا فى بعث الأجساد

المتصفح لكتب ابن سينا يرى له فى هـذه المسألة رأيين : رأى يوافق فيه الشرع وهو أن البدن يحشر يوم القيامة مع النفس لأنها خالدة عنده كما سـبق القول • والشرع بما أنه يقول بأن الجزاء يوم القيامة يكون للجسم وروحه معا ••• فان ابن سينا فى معظم كتبه لا يخرج عن هـذا الرأى •

---

(١) هناك من شراح أرسطو من قال انه (رأى ارسطو) يقول بأن هناك جزءا فى النفس اسمه (العقل الفعال) هو الذى يخلد •• وبذلك يكون العقل الفعال داخل الانسان حسب هـذا التفسير • ولكن يوجد شـارح آخر لأرسطو هو الاسكندر الافروديسى جعل العقل الفعال خارج الانسان كما هو رأى الفارابى •

ولكن توجد رسالة واحدة لها اسمها (رسالة أضحوية في أمر المعاد) أي البعث ... صرح فيها بأن البعث يكون عبارة عن الجزاء الذي تلقاه الروح يوم القيامة ... اذ هي في الآخرة ستدخل في النعيم ان كانت صالحة . أو تدخل في الجحيم ان كانت شقية . والجسم لا يبعث وكانت حجته في ذلك هي :

(١) ان حشر الأجساد لا يتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم وهذا محال فذاك محال .

وقد رد الرازي على ذلك بأن الانسان ليس هو هذا الهيكل (أي الجسم) بل هو شيء واحد باق من أول العمر الى آخره . وهو اما :

أجزاء لطيفة سارية في هذا البدن :

باقية من أول العمر الى آخره وهي لأجل مخالفتها لهذه الأجسام العنصرية نظرا لكونها حية مضيئة شفافة ، فلا جرم كانت مصونة من التبدل والتحلل .

وأما الانسان عبارة عن أجزاء مساوية لهذه الأجسام العنصرية الا أن الفاعل المختار صانها عن التغير والانحلال بقدرته ، وجعلها باقية دائمة . ثم عند الموت تنفصل عن الأجسام الفانية . وتبقى على حالها مدركة عالمة فاهمة ، وتتخلص اما الى منازل السعداء أو الى منازل الأشقياء .

ثم أنه تعالى يضم يوم القيامة الى هذه الأصلية التي هي الانسان في الحقيقة ـ الاجزاء الاخرى التي كانت في الدنيا .

ويصل الثواب والعقاب اليها . وعلى هذا التقدير لا يبقى في المعاد الجسماني شبهة ولا اشكال أصلا .

هذا على القول بأن الانسان جسم مخصوص سار في هذا البدن .

وأما على القول بأن الانسان عبارة عن جوهر مجرد عن الحجمية والمقدار ... فالقول فيه هو نفس القول الذى سبق ...

(٢) الحجة الثانية التى أنكر بها الفلاسفة المعاد الجسمانى هى :

اذا قتل انسان وأكله انسان آخر . فقد صارت أجزاء بدن المقتول أجزاء بدن الآكل فكيف يعاد المقتول ؟

والجواب هو : أن المعتبر فى الحشر والنشر هو اعادة الأجزاء الأصلية . لا اعادة الأجزاء الفاضلة . والأجزاء الأصلية لكل مكلف فاضلة بالنسبة لغيره .

(٣) اذا أعاد الله تعالى بدن شخص ، فأما أن يعيد هذه الأجزاء التى كانت موجودة وقت الموت ، أو يعيد جملة الأجزاء التى كانت أجزاء له فى جميع مدة الحياة . والأول يقتضى أن يعاد الأعمى والأقطع والمجزوم . وذلك باطل باتفاق والثانى أيضا باطل لأن الانسان اذا كان وقت اسلامه سمينا ثم كفر ، وصار هزيلا ، فاذا حشر هذا الانسان سمينا وعذب لزم وصول العذاب الى تلك الأجزاء التى كانت موصوفة بالاسلام .

والجواب : أن الاعادة هى ـ كما سبق القول ـ للأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر لآخره .

(٤) اعترض الفلاسفة بأن الأنبياء انما أثبتوا المعاد الجسمانى مع القول بالمعاد الروحانى وهو حق ... لأن أكثر الخلق لا يمكنهم تصور المعاد الروحانى . . فالأنبياء عليهم السلام ذكروا هذا المعاد الجسمانى ليحصل به نظام العالم .

ثم ان من كان قوى العقل عرف أنه لابد من تأويل هذه الظواهر . والمتكلمون قد فعلوا هذا عندما أولوا الآيات التى وردت فى حق الله تعالى وتوهم التشبيه ... وكذلك المعاد لم لا يسلطون عليه التأويل ونحن قد فعلنا ذلك (هكذا يقرر ابن سينا) .

والجواب : ان التأويلات انما يصار اليها لو كان الاحتمال قائما ولكنا علمنا من النقل المتواتر المستفيض من دين محمد ﷺ انه كان مثبتا للمعاد الجسمانى ... هكذا لكل منكر له — لا جرم لم يبق للتأويل فى هـذا الباب مجال ...

وفى ذلك يقول الامام الرازى : (ان الجمع بين أنكار المعاد الجسمانى وبين الاقرار بأن القرآن حق ... متعذر ...) .

أما بالنسبة لتأويل آيات التشـبيه فقد كان ذلك لازما لوجود أدلة التنزيه وهى من المحكمات .

* * *

١٣ — أدلة أخرى لاثبـات البعث الجسمانى

(١) هناك أدلة عقلية الى جانب الأدلة الشرعية تثبت هـذا المعاد وهـذه الأدلة العقلية منها : العقل دل على أن سعادة الانسان هى بمعرفة الله تعالى ومحبته . وأن سعادة الأجسـام هى فى ادراك المحسوسات . والجمع بين السعادتين فى هـذه الحياة الدنيا غير ممكن ، لأن الانسـان مع استغراقه فى تجلى أنوار عالم الغيب ، لا يمكنه الالتفات الى شىء من اللذات الجسمانية . ومع استغراقه فى استيفاء هـذه اللذات ، لا يمكنه أن يتلفت الى اللذات الروحانية .

والجمع بين هذين النوعين من اللذات الجسمية والروحية . يعد متعذرا فى هـذا العالم ، لكون الأرواح البشرية ضعيفة ، فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت . فاذا أعيدت الى الأبدان مرة أخرى ، كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين . ولا شبهة فى أن هـذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السـعادة (١).

---

(١) عضد الدين الايجى — المواقف ج ٨ ، ص ٢٩٧ ، نقلا عن عاطف العراقى : مذاهب فلاسـفة المزن — طبعة سادسـة القاهرة ١٩٧٨م ، ص ٢٧٦

(٢) دليل عقلى آخر : وهو أن الله تعالى خلق الخلق أما للراحة، واما للتعب والألم أو لا للراحة ولا للتعب . وليس من الجائز أن يقال أنه خلقهم للتعب والألم ، لأن هـذا لا يليق بالمحسن . وغير جائز أن يقال : خلقهم لا للراحـة ولا للتعب والألم ـ لأنهم حال كونهم معدومين ، كان هـذا المعنى حاصـلا . فدل ذلك على أنه تعـالى خلقهم للراحة .

وليس من المعقـول أو ليس من الحكمة القـاء الحيوان فى بحر الآلام والمكروهات لأجل أن يعود اليه ذرة من اللذات . فلما ثبت أن الحيوان (يقصـد الانسـان) انما خلق لأجل اللذة والراحة ، وثبت أن ذلك المقصود غير حاصل فى هـذا العالم ، وجب القطع بوجود عالم آخر بعد هـذا العالم ، يحصل فيه المقصود وهو الدار الآخرة[1] .

(٣) دليل عقلى ثالث : هو أننا نرى فى الدنيا مطيعا وعاصيا ومحسنا ومسـيئا ، ونرى أن المطيع يموت من غير ثواب يصل اليـه فى الدنيا ، والعاصى يموت من غير عقاب يصل اليه فى الدنيا . فلن لم يكن حشر ونشر يصل فيه الثواب الى المحسن . والعقـاب الى المسىء لكانت هـذه الحياة الدنيا عبثا . فاذا كان الله قد وعد بالثواب وتوعد بالعقاب ، فيجب القول بعود الناس فى الآخرة (بأجسامهم) ليحصل الوفـا بوعده ووعيده[1] .

ثانيا : الأدلة الشرعية : هى كثيرة فى القرآن والسنة .... فنكتفى منهـا بالآتى :

قوله تعالى فى سورة يس : « وضرب لنـا مثلا ونسى خلقه ... قال : من يحى العظام وهى رميم ، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا ، فاذا انتم

---

(١) الرازى ـ المصدر السابق ـ نفس المكان .

منـه توقدون • أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقـادر على أن يخلق مثلهم ؟! بلى ! وهو الخلاق العليم ... » الآيات من آخر السورة ومنهـا قوله تعالى : « ما خلقكم ولا بعثكم الا نفس واحدة » وقوله تعـالى : « ... بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هـذا شيء عجيب ــ أ اذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد ــ قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ ... »[1] •

وغير ذلك آيات كثيرة تثبت النعيم المـادى فى الآخـرة وكذلك العذاب ... وان ذلك يكون للأجسام : واقرأ فى ذلك الآيات الواردة فى هذا فى سورة : (والذاريات ذروا) وسورة (الطور) و سورة الرحمن وسورة (الواقعة) ... وسورة (الانسان) وسورة (الغاشية) ... وكلها آيات صريحة فى الجزاء الذى يكون للجسم فى الآخرة ، ثوابـا أو عقـابا ....

وقول الرســول الكريم فى حديث قدسى : « اعددت لعبـادى الصالحين ، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ..» •

حسبنا هذا بيـانا لأدلة المثبتين للمعـاد الروحانى والجســمانى معـا ...

ومن هنـا يثبت أدلة القـائلين بالمعـاد الجسمانى فقط ... وهم فريق عريض من أهل السـنة ...

* * *

١٤ ــ الفلسفة الالهية عند ابن سـينا

١ ــ مدخـل :

الفلسفة الالهية عند ابن سـينا كما هى عند فلاسـفة الاسـلام عامة تمثل العنصر الأساسى ، والغاية القصوى من الفلسفة كلها •

---

(١) الآيات ٢ ــ ٤ من سورة ق •

والفلسفة الالهية كذلك كانت هى الموضوع الرئيسى الذى دار حوله الجدل بين مدارس المتكلمين المختلفة ، وثار حولها وبسببها مناقشات كثيرة واختلفت فيها الآراء ، اختلافا أدى الى ظهور الفرق الاسلامية الكلامية التى وصلت الى حوالى ثلاث وسبعين فرقة من مختلف المدارس الفكرية فى الاسلام .

والفلسفة الالهية هى كذلك أيضا المحور الرئيسى الذى التقت عنده وحوله المدارس الفكرية القديمة والحديثة فى الشرق والغرب على حد سواء ... ما بين مؤيد ومعارض . أو ما بين مثبت لها ونافٍ ، ما بين محب ومبغض ، ما بين مؤمن بها وكافر على حد سواء .

ونظرة سريعة الى مختلف المدارس الفكرية القديمة من لدن المدارس الاغريقية فى عصر ما قبل سقراط من طبيعيين وايليين وفيثاغوريين ، وفى عهد سقراط ولدى تلميذه أفلاطون وتلميذه أرسطو . ومن بعدهم من مدارس عاشت فى اليونان أو فى الاسكندرية وغيرها . الكل سواء فى الاهتمام بالفلسفة الإلهية أو الميتافيزيقا .

ونزولا حتى العصور المتوسطة لدى أوغسطين ، وتوماس الأكوينى وسائر المدارس المسيحية والاسلامية فى تلك الفترة ، الكل قائم على دراسة الفلسفة ، والجانب الميتافيزيقى منها بالذات . بل ان الفلسفة الالهية كانت هى العصب الوحيد الذى كان يغذى الدراسات العقلية ابان العصور الوسطى كلها .

والأمر كذلك بالنسبة لعصر النهضة وما تلاه : فقد أصبحت دراسة الفلسفة الالهية أو الميتافيزيقا هى المحور الذى تدور حوله الدراسات العقلية كذلك .

فتش عن ذلك فى فلسفة كل من الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد والأشاعرة والماتريدية والمعتزلة . وغيرهم من

المدارس الفكرية الاسلامية . ولدى كل من ديكارت وكانط ، وأوجست كونت ، وهيجل واسبينوزا وما لبرانش وبرجسون ، وحتى وليام جيمس وكارل ماركس ، تأييد للفلسفة الالهية (الميتافيزيقا) أو دحضا لها .

ونريد الآن أن نقف على رأى فيلسوف كبير من فلاسفة الاسلام ظهر فى أوج نضج الثقافة الاسلامية وازدهارها ... ونعنى به الشيخ الرئيس ابن سينا لنعرف آراءه فى هذا الموضوع الخطير :

ومن كلام ابن سينا فى هذا الموضوع نخرج بأنه يحتوى على مباحث وجود الله تعالى وصفاته وأفعاله والعقول الكونية (أى الملائكة) وحركات الأفلاك ... وكيفية صدور ذلك عنه ... وفروعه : كيفية الوحى .. والمعجزات وعلم المعاد والسعادة والشقاوة .

وسنقف عند بعض المسائل دون البعض ... وأهم ما نقف عنده مسائل : اثبات وجود الله تعالى عنده وصفاته ... وموقفه من العلم الالهى — والعالم ... أقديم عنده أم محدث ؟ — والبعث يوم القيامة :

وهل هو بالروح فقط . أم بالروح والجسد معا ... وقد تقدم بيان مذهبه فيه عند كلامنا على النفس .

***

١٥ — اثبات وجود الله تعالى
وهو واجب الوجود عند ابن سينا

أثبت ابن سينا وجود الله تعالى بطريقتين :

(أ) طريقة تعتمد على النظر فى الوجود ... وتقسيمه الى وجود واجب . والى وجود ممكن . ويسمى ذلك أحسن الطرق وأشرفها .

(ب) وطريقة النظر الى الخلق ... والاستدلال من الخلق على وجود الخالق ... وهى دون الطريقة الأولى .

الطريق الأول يسمى النازل • والطريق الثاني يسمى الطريق الصاعد وكان الأول طريقـا نازلا ، لأنه يثبت وجود الله أولا • ثم ينزل منه الى وجود العـالم والثاني : على العكس من ذلك •

أما بيان الطريق الأول ــ فهو : ان ابن سـينا يقسم الموجودات إلى قسمين أساسيين هما : موجود اذا فرض غير موجود لزم منه محـال وهذا يسمى واجب الوجود • وهو الله تعالى • وموجود اذا فرض غير موجود لم يلزم منه محال • وهذا هو حال الممكن أو الموجودات الأخرى غير الله تعـالى •••

يضاف الى ذلك قسم ثالث : يجمع بين الأمرين المذكورين • ويسميه ابن سـينا الممكن في ذاته الواجب بغيره ••• وهو نفس الممكن بعـد وجوده ••• اذ قبل وجوده يقال عنه (ممكن) فقط ••• وبعد وجوده بالفعل ••• بواسطة الفاعل الذي أوجده صار واجب الوجود بغيره ••• بعد ان كان ممكن الوجود وممكن العدم في نفسـه ••• وابن رشـد لم يعجبه هذا التقسيم من ابن سـينا وأنكر عليه قوله بهذا الممكن في ذاته الواجب بغيره ••• قائلا له ••• ان وجود القسمين الأولين كاف •

هذا هو الطريق الأول : وهو كما ترى مبنى على فهم وتحليل نفس فكرة الوجود الواجب وانه لا يمكن أن يعدم بحكم تعريفه وأنه واجب ••• لأنه لو جاز عليـه العـدم ••• لم يكن واجبا • وهو نفس الفكرة التي راودت ديكارت الفيلسوف الفرنسي ــ فيما بعد ••• وأثبت منها وجود الله تعالى •••

وأما الطريقة الثانية : عند ابن سينا : فهي طريقة النظر في المخلوقات وأنهـا لا بد لهـا من خالق خلقها هـو الله تعالى ••• اذ لا يمكن أن تستند في خلقها الى ممكن ••• والممكن الى ممكن ••• وهكذا ••• لأنها لو استمرت هكذا لمـا وجد شيء من المخلوقات ••• وهذا باطل بالمشـاهدة •

اذن لا بد من استناد الممكن الى واجب ... وهو الله تعالى ...

ويقول ابن سينا ان كلا الطريقين مشار اليه فى قوله تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم الحق ، أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد »[1] .

يعلق ابن سينا على ذلك بقوله : ان الجزء الأول من الآية يشير الى الطريق الثانى . والجزء الأخير من الآية يشير الى الطريق الأول ...

* * *

١٦ ـ صفات الله تعالى عند ابن سينا

ابن سينا تقوم فكرته عن الألوهية على أساس التوحيد والتنزيه ... فهو بعد أن أثبت واجب الوجود وأنه موجود . أثبت أنه واحد من كل وجه وأنه منزه عن العلل ، وانه لا سبب له بوجه من الوجوه ، أثبت أيضا أن صفاته غير زائدة على ذاته ، وأنها ترجع الى سلب واضافة ومركب منهما .

فالسلب مثل صفة القدم اذ معناها سلب العدم عنه تعالى أولا . وكذا نفى السببية عنه ونفى الأولية ثانيا .

وكالواحد : فانه عبارة عما لا ينقسم بوجه من الوجوه ، لا قولا ولا فعلا ، أما الاضافة : فذلك مثل كونه تعالى خالقا بارئا مصورا ، وهكذا جميع صفات الأفعال .

ومثال للمركب من السلب والاضافة : المريد والقادر ... فانهما مركبان من العلم والاضافة الى الخلق ...

هذا عن موقفه من الصفات التنزيهية ...

---

(١) سورة فصلت آية : ٥٣

لكن ابن سينا له موقف آخر بالنسبة للصفات المسماة بالصفات الثبوتية وهى : العلم والقدرة ـ والحياة ••• والارادة والسمع والبصر والكلام ••• وهى المسماة عند المتكلمين بصفات المعانى السبع • لأنها تثبت معانى مع زائدة على ذاته •

ابن سينا يعترف بأن الله تعالى موصوف بهذه الصفات لكنه يردها الى صفة العلم ••• لأنه لا يعتبر هذه الصفات زائدة على الذات • وهو بهذا يكون قريبا من المعتزلة •••

وبهذا القدر من شرح موقفه فى الصفات نكتفى هنا ••••

لكن بقى ان نقول : ان تفسيره لمعنى العلم هو أن الله تعالى : يعلم ذاته وأنه مبدأ وجود كل موجود ••• فهو بناء على هذا يعلم الموجودات اذ وجودها هو سببه وهو مبدآه •••• لكنه تعالى يعلم الجزئيات عن طريق علمه بأسبابها وهى قوانينها العامة أو الكلية ••• فهو لا يعلمها هى مباشرة •••• بل بواسطة وهى القوانين الكلية • ومن ثم كان موقفه هذا محل مناقشة عند الغزالى الذى حكم بكفر ابن سينا والفلاسفة الذين يشاركونه هذا الرأى لأن الله تعالى يعلم الكليات والجزئيات ـ كما هو عند الغزالى وأهل السنة والمسلمين جميعا عدا الفلاسفة كما ذكرنا • وسنقف على رأى الغزالى ورده عند كلامنا على آرائه فيما بعد •

* * *

١٧ ـ قدم العالم وحدوثه عند ابن سينا

أولا : ما هو العالم ؟ عند ابن سينا والمتكلمين : العالم هو ما سوى الله تعالى • وعند ابن سينا ان العالم قديم وهو يعلل ذلك بقوله بأن هناك أسبابا ترجع الى جانب الفاعل • وأسبابا أخرى ترجع الى جانب الفعل ففى جانب الفاعل قال : ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته وأحواله • ومعنى هذا انه الفاعل دائما •••• أى لا يجوز أن يكون

له تعالى حال معطل فيها عن الفعل ، كيف وهو الجواد دائما ووجوده يقتضي وجود فعل هو العالم . فالعالم موجود وجودا قديما ... لهذين السببين : الله فاعل دائما لأنه كامل تام العلم والقدرة وأيضا لأنه جواد دائما ... ولذا فالعالم من آثار جوده وعلمه الدائمين ... فهو من ثم قـديم ...

أما في جانب الفعل : فذلك معناه : ان الله تعالى لو كان أوجد العالم بعد أن لم يكن موجودا لجاءت مشكلة وهي : ماذا حدث بالنسبة لذات الله تعالى ... التي كانت بدون فعل ... ثم فعلت هل هناك مرجح جعلهـا ترجح الوجود .. وجود العالم ... بعد أن لم يكن موجودا ... ؟ وما هو الداعي الى ذلك ... وهذا كله يفيد أن الله تعالى احتاج الى مرجح وهو تعالى منزه عن ذلك ؟ فيبطل ما أدى اليه وهو أنه فعل بعد أن لم يكن فاعلا ... وبذلك ثبت نقيضه وهو انه فعل العالم دائما ... فالعالم قـديم ..

وابن سـينا يتصور وجود العـالم على نفس الصورة التي سـبق أن وجدناها لدى الفارابي الآخذ بمذهب الأفلاطونية المحدثة . وهي صورة الفيض أو الصدور ... صدور عقل عن الله ... وهذا العقل يصدر عنه عقل آخر ومعه فلك . لكن ابن سـينا يجعل سلسلة الصدور عن العقول ذات ثلاث شعب بدلا من اثنين كما فعل الفارابي .

فالفارابي قال ان العقل الذي صدر أولا عن الله لمـا عقل الله تعالى مبدأه صـدر عنه عقل هو الثاني ولمـا عقل نفسه صدر عنه فلك ... وهكذا باقي العقول .

جاء ابن سينا وقال :

ان العقل الذي صدر عن الله تعالى ومثله باقي العقول لهـا ثلاثة اعتبارات :

١ ــ انه ممكن الوجود بذاته .
٢ ــ واجب الوجود بالأول .
٣ ــ يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة .

فهو بعقله للأول يصدر عنه عقل تحته .
وبعقله لذاته هو : يصدر عنه نفس .

وبطبيعة كونه ممكن الوجود . . يلزم عنه وجود جرم الفلك ...

وباقى كلام ابن سينا هنا يشبه كلام الفارابى ..

واذن فالعالم يعتبر فعل الله بوسائط ... هى العقول والأفلاك وذلك فرارا من كون الله الواحد يصدر عنه أكثر من واحد ... وكان ابن سينا من الاخذين بهذا المبدأ عن الأفلاطونية المحدثة كما فعل ذلك من قبل الفارابى .

ولكن هذا المبدأ (الواحد لا يصدر عنه الا واحد) أثبت بطلانه الامام الرازى فى مناقشته لابن سينا ... وأثبت تهافته كذلك الامام الغزالى ... وحكم بكفره فى قوله بقدم العالم ... وذلك على نحو ما سيأتى ذكره[1] .

لكن كيف يقول ابن سينا بأن العالم قديم وأمامه القرآن الكريم الذى يؤمن به يقول بأن العالم محدث مخلوق ؟ هنا يلجأ ابن سينا الى فلسفة التأويل ... تأويل الآيات والنصوص وأخضاعها لما توصل اليه العقل ... على النحو السابق ... فيبدأ بتفسير معانى الايجاد والخلق والصنع والاحداث والتكوين والفعل . فقال بأنها جميعا تعنى (انه قد حصل للشىء وجود من شىء آخر بعد ما لم يكن موجودا) أى

---

(١) الاشارات والتنبيهات بشرحى الرازى والطوسى جـ ٢ ص ٤٥ ، وبشرح الطوسى فقط ص ٢١٨ ، والنجاة ص ٤٥٤ ، ٤٥٥

أنها جميعا تعني وجود الأشياء عن عدم ، وأن الأشياء بعد وجودها لا تحتاج بعد ذلك الى موجدها ، أي الله تعالى • ويوضح ابن سينا ان ذلك المأخذ (أي المعنى) ضحل • ويرفضه • ويلجأ الى التفرقة في المعنى المقصود من كل لفظ من هذه الألفاظ ويلجأ الى (الابداع) ليفسر به الفعل الالهي •

والابداع هو : أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط ، او آلة ، او زمان • وهو أعلى من التكوين والاحداث • أما التكوين : فهو ان يكون من الشيء وجود مادي ، وهذا يكون خاصا بالأمور العنصرية الفاسدة (يقصد بذلك عالمنا هذا لأنه عند الفلاسفة يسمى عالم الكون والفساد • أما العالم السماوي فهو لا يتغير • بل هو دائم على صورة واحدة طبقا لنظرية صدور العقول وما يخرج عنها من أفلاك) •

وأما الاحداث : فهو أن يكون من الشيء وجود زماني • وهذا يكون عنده خاصا بالموجودات الطبيعية الخاصة بالتسخير •

فالابداع اذن بما أنه ايجاد الشيء لا عن مادة ، ولا عن زمان سابق يكون خاصا بالعقل •

ولكن الابداع لا ينهي القول بقدم العالم • فيكون قديما قدم العلة الأولى المبدعة أي الذات الالهية • وهنا يلجأ ابن سينا الى تفسير معنى التقدم : ليخرج منه بالحل الذي يروقه • وهو أن الله تعالى يعتبر متقدما على العالم بالرتبة لا بالزمان ، وهذا يكفي في كونه أقدم من العالم ، لا قدما زمانيا بل بالرتبة • لأن التقدم عنده له معان عدة هي :

تقدم بالزمان : مثل تقدم الأب على ابنه • وتقدم بالرتبة : مثل تقدم الواحد على الاثنين • وتقدم بالمكان أو المرتبة : مثل تقدم الفاعل على المفعول والامام على المأموم • وتقدم بالشرف : كتقدم الرئيس على المرءوس • وتقدم بالطبع : كتقدم العلة على المعلول • وهو يعني تأخر المعلول عن علته بالذات •

والله عنده (بنـاء على هذه المعانى) يتقدم على العـالم بالذات والشرف والطبع والعلية ، لا بالزمان ، فانه (أى العالم) لم يبدع فى زمان سابق . ولا يجوز أن يتأخر وجود العالم بالزمان لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم ولتساءلنا عن السبب المرجح للشروع فى الخلق بعد الامتناع ؟

وذلك لأن هناك مبدأ أخـذه ابن سـينا عن أرسطو . وهـذا المبـدأ يقول بأن : العلة متى وجدت وجد عنها المعلول حتمـا دون أن ينقض زمان بين وجود العلة ووجود المعلول .

وهذا لأن وجود زمان بينهما يجعلنا نتساءل لم وجد هذا الزمان ؟

والفرض أن العلة كاملة أى مستوفية دائما لشروط الايجاد والخلق ... وهذه النقطة ناقشها الغزالى مناقشة تامة ، فبين ان الارادة الالهية هى التى تخصص وقتـا دون آخر ، ولا تسأل فى ذلك لمـاذا خصصت هذا الوقت بالذات دون غيره ، لأن هذه هى وظيفتها وطبيعتها ، ولا يسأل الشيء لم كانت وظيفته كذلك .

* * *

١٨ – بين ابن رشـد وابن سـينا

اتفق ابن رشد مع ابن سـينا فى بعض الآراء ، ولكنه اختلف معه أيضا فى بعض الآراء وهذه الآراء التى اختلف معه فيها هى :

١ – تدليل ابن سينا على وجود الله تعالى عن طريق التمييز بين الممكن والواجب[1] .

---

(١) أخذ ابن سـينا عن الفلاسفة (الفارابى) والمتكلمين بتميزهم بين الممكن والواجب قائلا بأن : ...

=

٢ — قول ابن سينا بنظرية الفيض وابن رشد يعارض هذا .

٣ — قول ابن سينا بأن صاحب العلم الطبيعى لا يبرهن على مبادئه وان العلم الالهى (الميتافيزيقا) وهو الذى يتكفل ببيان مبادىء العلم الطبيعى . قال ابن رشد ان هذا غير صحيح بل ان العلم الطبيعى هو نفسه الذى ينظر فى مبادئه . فالمـادة والصورة مثلا ينظر العلم الطبيعى فيهما من حيث انهما مبادىء لوجود تغير . وتنظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث انهما مبادىء الجوهر بما هو جوهر (عاطف العراقى — المصدر السابق ص ٢٢٧) .

ابن رشد يقول عن دليل الممكن والواجب انه لم يقل به الفلاسفة القدامى . وهو أيضا يعيب عليه قوله بأن هناك واجبـا للوجود بغيره ممكن الوجود من ذاته ، والممكن يحتاج الى واجب . فهذه الزيادة فضلة وخطأ . لأن الواجب لا يكون فيه امكان أصلا . اذ لا يوجد شىء لـه طبيعتان : ممكن من جهة طبيعة ما وواجب من جهة طبيعة أخرى .

٤ — نقطة أخرى من نقاط المخالفة بين الفيلسوفين هى قول ابن سينا بأن هناك قوة وهمية وظيفتها ادراك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى

أقسام الموجودات هى

- واجب الوجود
  - واجب الوجود بذاتـه (الله)
  - واجب الوجود بغـيره (الاحتراق)
- ممكن الوجود
  - ممكن بذاته (لا ضرورة فى وجوده ولا فى عـدمه)
  - ممكن بذاته واجب بغـيره (جميع الموجودات مـا عـدا الله)

المحسوسات الجزئية ، كالقوة التى تحرك عداوة الذئب للشاة • وان الذئب مهروب عنــه •

يقول ابن رشــد ان هذا ليس موجودا فى كلام القدماء • وأيضا عمل المتخيلة يحل محل هذه القوة المزعومة[1] •

وبعد هذا فان ابن رشــد ينقد ابن ســينا أيضا فى تأثره بمقدمات كلامية • وفى تأثره ببعض أبعاد صوفية • وفى نسبته الى أرسطو آراء لم يقل بها بل قال فلاسفة آخرون كأفلاطون •

* * *

١٩ ــ التصوف عند ابن سينا

خصه بثلاثة فصول فى آخر كتاب الاشارات والتنبيهات الذى هو آخر كتبه وأعظمها • وموضوعها (السعادة) وقد قسمه الى أجزاء ثلاثة :

١ ــ الأول فى الكلام عن اللذة ••• وأثبت فيه اللذة العقلية وأنها أسمى لذة ••• ومن وصل اليها فهو العــارف • وهو الســعيد • وهو الصــوفى •

٢ ــ الثانى فى مقامات العارفين : وأحوالهم ودرجاتهم ••• ولهم آيات وخوارق تصدر عنهم •••

٣ ــ انهم يتركون الأكل مدة مديدة ويخبرون بالغيب ويتصرفون فى العناصر ••• فما هى أسباب ذلك ؟ ما هى أسرار الآيات التى تصــدر عن العارفين ؟ •••

والتصوف فى رأى ابن سينا ليس فيــه ابتكار ••• وليس فيــه ما هو فلسفى ، وما هو صوفى ••• وانما هناك فهم صحيح وفهم مستقيم لمســائله •

---

(١) عاطف العراقى ــ المصدر السابق ص ٢٢٧

وتصوف ابن سـينا تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل • لأن طهارة النفس فى رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب بل عن طريق العقل والأعمـال الفكرية أولا وبالذات • وذلك يستلزم الزهد والانصراف كليـة الى قدس الجبروت على حد تعبير ابن سـينا نفسـه •

والعمل (يقصد الرياضيات الصوفية) ليس غاية فى نفسه ، وانما هو مرحلة ضرورية لا بد منها لبعض الفطر التى للمادة عليها سلطان ولكن المرحلة الحاسبة فى سبيل الاشراق انما هى الرياضة الروحية التى يعبر عنهـا أيضا بالرياضة القلبية •

فاذا كان الشخص زاهدا بفطرته ••• فليس عليه أى عمل بدنى كان ولذلك لم يتحدث ابن سينا عن الأعمال البدنية لأنها تختلف باختلاف الطبائع • بقيت مسألة مهمة وهى مسألة تأثر ابن سينا فى نظريته الصوفية بغيره : لقد قال ابن سـينا بالاتصال بالمـلأ الأعلى • فهل ابتدع نظريته تلك أم قالها متأثرا فيها بغيره ؟

● **العارفون ومقاماتهم وصفاتهم :**

العارفون المنزهون وخلوصهم الى عالم القدس •

مراتب الجواهر العاقلة من خلال فكرتى العشق والشوق •

الأمور الظاهرة والأمور الخفية للعارفين •
التفرقة بين الزاهد والعابد والعارف •
قصد العارف أفضل من قصد غير العارف •

● **درجات حركات العارفين :**

الارادة ــ الرياضة ــ الأوقات ــ الوصول التام

ـ أخلاق العارفين وأحوالهم (صفة الكرم ص ٢٤٢ العراقى)

ـ العارفون وغرائب الأفعال :

١ ـ الامساك عن الطعام .

٢ ـ التصرف فى الأكوان .

٣ ـ معرفة الغيب .

وبهذا القدر نكتفى بالكلام عن ابن سـينا .

وبالله التوفيق ،،،

* * *

الفصل الرابع

حجة الاسلام ــ الغزالى

١ ــ الامام الغزالى (رحمة الله) ٤٥٠ هـ/١٠٥٨ م ــ ٥٠٥ هـ/١١١١ م :

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالى امام عصره ووحيد دهره فى علوم الدين الاسلامى الحنيف . ولا سيما فى علم أصول الفقه وعلم الكلام ، كما عرف بحجة الاسلام وكان مصلحا دينيا ، واجتماعيا .

ولد أبو حامد بطوس من أعمال خراسان فى فارس ٤٥٠ هـ وهو من القلائل الذين دونوا سيرتهم ... فقد كتب تاريخ حياته فى مقدمة كتابه (المنقذ من الضلال) وهو من أشهر كتبه ... وقد كانت الفترة التى عاش فيها هذا الامام الجليل تعتبر فترة ضعف سياسى ... فقد كان السلاجقة هم أصحاب الكلمة النافذة حتى على الخلفاء العباسيين .. والسلاجقة نوع من الأتراك الغز ، كانوا يسكنون فى الأصل بلاد ما وراء النهر ... لكن لهم من الفضل ما يذكر فى تجديد قوة الاسلام واعادة تكوين وحدته الاسلامية . كما أن لهم أهمية خاصة فى التاريخ لقيام الحروب الصليبية فى أيامهم ، وظهورهم على مسرح الحروب[١] .

عناصر الغزالى ثلاثة من الخلفاء العباسيين هم :

١ ــ أبو جعفر القائم بأمر الله (تولى من ٤٢٢ ــ ٤٦٧ هـ) .
٢ ــ أبو القاسم المقتدى بأمر الله (تولى من ٤٦٧ ــ ٤٨٧ هـ) .
٣ ــ أبو العباس المستظهر بالله (تولى من ٤٨٧ ــ ٥١٢ هـ) .

---

(١) بدأت الحروب الصليبية ١٠٩٦ م (٤٨٩ هـ) أى فى عهد الغزالى .

كما عاصر من سلاطين السلاجقة الذين حكموا خراسان :

١ ــ السلطان الب أرسلان (تولى من ٤٥٥ ــ ٤٦٥ هـ / ١٠٦٣ ــ ١٠٧٢ هـ) وهو الذى خلف عمه طغى لبك . وكان وزير الب أرسلان هو نظام الملك الوزير المشهور الذى أنشأ المدارس المسماة باسمه فى أنحاء كثيرة من البلاد الاسلامية ...

وكان للغزالى منزلة عظيمة عند هذا الوزير المحب للعلم والعلماء .

٢ ــ كذلك عاصر الغزالى من السلاجقة السلطان ملكشاه (٤٦٥ هـ/١٠٧٢ م ــ ٤٨٥ هـ/١٠٩٢ م) .

وهو ابن الب أرسلان وقد اتسع ملكه اتساعا عظيما ودعى له على منابر البلاد الممتدة من حدود الصين شرقا الى أقاصى بلاد الشام غربا ... من البلاد الاسلامية فى الشمال الى جنوبى بلاد اليمن وأدى له أباطرة الروم الجزية ... وكان نظام الملك وزيرا لملكشاه أيضا ... وساعده الأيسن ومدبر ملكه .

وكان نظام الملك عالما دينيا ، وجوادا عادلا ... منقطعا للعبادة كما كان من عادته أن يشرك الفقراء معه فى الطعام ويقربهم اليه ... ثم قتل فى ٤٨٥ هـ على أيدى الباطنية .

وقد مات السلطان ملكشاه بعد ذلك بخمسة وثلاثين يوما وبموته انتهى العصر السلجوقى الأول الذى يمكن أن يسمى العصر الذهبى للدولة السلجوقية أو عصر نظام الملك (وانحلت الدولة ووقع السيف)[1] وجاء بعده عصر سنجر واخوته (٤٨٥ ــ ٥٥٢ هـ / ١٠٩٢ ــ ١١٥٧ م) ومن مشهوري عصر سنجر عمر الخيام (ت ٥١٥ هـ / ١١٢١ م) .

---

(١) حسن ابراهيم حسن (الدكتور : تاريخ الاسلام السياسى ج ٤ طبعة دار احياء التراث العربى ــ بيروت ــ ص ١ ــ ٣٢) .

هذا عن عصر الغزالي السياسي : أما عصره الثقافي :

فالتصوف كان قد اكتمل • والفلسفة كانت قد ازدهرت لأن ابن سينا كان موجودا قبيل الغزالي بقليل ... (٣٧٠ — ٤٢٨ هـ / ٩٨٠ — ١٠٣٧ م) • كما كان الاسماعيلية والباطنية لهم نشاط ملحوظ ... مما دعا الى أن يرد عليهم الغزالي في أحد كتبه لما رأى تهديدهم للخلافة ... أما سلطان الفقهاء فكان قد ضعف ... يضاف الى ذلك أن بغداد بعد أن كانت مركزا للحضارة الاسلامية ظهر الى جانبها مراكز أخرى مثل بخارى والقاهرة وغزنه ومراكش ... بفضل تشجيع الخلفاء والسلاطين والأمراء والوزراء لرجال العلم والأدب •

درس الامام الغزالي في طوس مسقط رأسه • ثم في جرجان • وانتقل عام ٤٧٠ هـ الى نيسابور ، وهناك اتصل بامام الحرمين (الجويني) ولازمه حتى وفاته ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م ، وكان رئيسا للمذهب الأشعري في عصره •

وبعد ذلك قصد نظام الملك في معسكره ... وظل لديه ست سنوات ثم ولي التدريس بالمدرسة النظامية في بغداد ٤٨٣ هـ / ١٠٩٠ م • وهنا ظهرت له الأزمة الشكية المعروفة ... وهي التي جعلته يشك في كل شيء : في المحسوسات والمعقولات ... واستمرت معه لمدة شهرين ... فكان بذلك أسبق من الفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي شك هو الآخر في كل شيء لكنه شك منهجي أي ليس حقيقيا • في حين كان شك الغزالي شكا حقيقيا بدليل أنه استمر لمدة شهرين • وقد عاد بعده الى اليقين ، كما يحكي هو ذلك بنفسه في كتابه (المنقذ من الضلال) • بعد هذا كرس جهوده للفلسفة لمدة ثلاث سنوات فوضع :

— كتاب مقاصد الفلاسفة : لخص فيه آراء الفلاسفة حتى عصره وأهمهم الفارابي وابن سينا •

ـ كتاب تهافت الفلاسفة : الذى خصصــه لاثبات ضعف وبطلان سقوط آراء الفلاسفة وخاصة فى الجانب الالهى ..

ـ فضائح الباطنية : وموضوعه واضح من عنوانه ... وقــد كان الباطنية كثرة فى عصره ولهم شوكة ... ومنهم القرامطة ..

ـ فضائل المستظهرية : وهو كتاب أهداه للخليفة العباسى المستظهر بالله . تأييدا له ضد أعدائه الباطنية والقرامطة والشيعة بوجه عام .

وللغزالى غير ذلك كتب أخرى أشهرها : احياء علوم الدين الذى قسمه الى أربعة أقسام هى : ربع للعبادات وربع للعادات ، وربع للمهلكات ، وربع للمنجيات ، ويشتمل ربع العبادات على عشرة أبواب منهــا كتاب العقائد وهو من أجل ما كتب .

أما ربع المنجيات فيعتبر من التصوف ...

وكتابه المتقدم المنقذ من الضــلال السابق الاشــارة اليه يعتبر من أحسن الكتب لأنه دون فيه ســيرة حياته العلمية وذكر موضوع الشــك الذى اعتراه . كما ذكر المذاهب والفرق فى عصره وموقفه من كل منها ... ونقدها ... فذكر أن هنالك المتكلمون .. والباطنيــة الذين يسميهم أصحاب التعاليم ، والفلاســفة والصوفية ... ولم يشر لا الى رجال الحديث ولا الى رجال الفقه ... كما تكلم فى هذا الكتاب أيضا عن التصــوف وامتدحه ... وقال انه أفضــل العلوم . وانه اختاره دون بقيــة العلوم ... كما أشــار فى هــذا الكتاب أيضــا الى النبوة ، والاصــلاح الدينى ، وعلم الكلام ومقصوده . والفلسفة وأصناف الفلاســفة ... ووصمة الكفر والدهريون والطبيعيون ... وأقسام علوم الفلسفة ... الخ ...

أقبل الغزالى على التصوف فاشتغل به وترك التدريس . وظــل مترددا فى ذلك بعض الوقت حتى اعتقل لســانه فلم يستطع الكلام ،

وساءت حاله فارتحل عن بغداد ٤٨٨ هـ واستقر بالشام لمدة سنتين للخلوة والرياضة والمجاهدة فى دمشق . ثم غادرها الى بيت المقدس. ثم الى الحجاز للحج ، وبعدها عاد الى (طوس بلده) واشتغل بالتدريس لمدة ٩ سنوات . وهناك آلف (احياء علوم الدين) ثم خرج الى نيسابور ودرس فى مدرستها النظامية لمدة سنتين الى أن قتل الوزير فخر الملك بن نظام الملك ٥٠٠ هـ وكان وزيرا على نيسابور من قبل سنجر حاكم خراسان فرجع الى طوس ... وبها توفى عام ٥٠٥ هـ ـ ١١١١ م . رحمه الله تعالى .

٢ ـ من مصنفات الغزالى

ما سبق أن ذكرناه من مصنفات الغزالى هو كتبه المهمة وخاصة الفلسفى منها مما له تعلق بموضوعنا لكن له كتب أخرى نذكر منها :

ـ الوجيز والمستصفى فى أصول الفقه .

ـ معيار العلم ـ محك النظر ـ اسم كتابين له فى المنطق .

ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ـ الرسالة القدسية .. فى علم الكلام .

ـ القسطاس المستقيم : فى الرد على الباطنية .

وفى معتقدات السلف له كتب أهمها : جواهر القرآن كتاب الأربعين ـ الحكمة فى مخلوقات الله ـ الدرة الفاخرة ـ المقصد الاسمى : فى أسماء الله الحسنى الكشف والتبيين فى غرور الخلق أجمعين ـ الجام العوام عن علم الكلام . كيمياء السعادة ـ الرسالة اللدنية ـ أيها الولد ـ خلاصة التصانيف فى التصوف (بالفارسية) منهاج العابدين وهو آخر ما أملى من كتب وله كتب أخرى أوصى بقراءتها للخاصة وهى :

المضنون به على غير اهله ـ والمضنون الصغير .

ومن أحسن كتبه : الرد الجميل لالهيات عيسى بصريح الانجيل...
ومعارج القدس .

* * *

٣ ـ الغزالى والفلسفة والفلاسفة

للغزالى جوانب متعددة يمكن النظر اليه منها فهو قد شارك الفقهاء والصوفية والفلاسفة : والأصوليين انشطتهم ... تدل على ذلك وفرة كتبه التى ألفها فى الموضوعات المتقدم الاشارة اليها . غير أننا سنكتفى هنا بالاشارة الى موقفه من الفلسفة والفلاسفة فى موضوعات ثلاثة كفرهم فيها وهى : قولهم بقدم العالم ـ وقولهم بأن الله تعالى يعلم الكليات لا الجزئيات ـ وقولهم بأن البعث يوم القيامة يكون للأرواح وليس للأجساد ...

وقد ناقش الغزالى الفلاسفة فى هذه المسائل وغيرها فى كتاب خصصه لذلك . ذكر فيه عشرين مسألة كفرهم فى هذه الثلاثة وقال انهم مبتدعة فى السبعة عشرة مسألة الباقية ... والمسائل العشرون بكاملها هى :

١ ـ ابطال مذهبهم فى أزلية العالم .
٢ ـ ابطال مذهبهم فى أبدية العالم .
٣ ـ بيان تلبيسهم فى قولهم : ان الله صانع العالم وأن العالم صنعه .
٤ ـ فى تعجيزهم عن اثبات الصانع .
٥ ـ فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين .
٦ ـ فى ابطال مذهبهم فى نفى الصفات .
٧ ـ فى ابطال قولهم ان ذات الأول لا ينقسم بالجنس والفصل .
٨ ـ فى ابطال قولهم ان الأول موجود بسيط بلا ماهية .

٩ — فى تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم .
١٠ — فى بيان أن القول بالدهر ونفى الصانع لازم لهم .
١١ — فى تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره .
١٢ — فى تعجزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .
١٣ — فى ابطال قولهم ان الأول لا يعلم الجزئيات .
١٤ — فى قولهم ان السماء حيوان متحرك بالارادة .
١٥ — فى ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء .
١٦ — فى ابطال قولهم ان نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات .
١٧ — فى ابطال قولهم باستحالة خرق العادات .
١٨ — فى قولهم ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض .
١٩ — فى قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية .
٢٠ — فى ابطال انكارهم لبعث الأجساد .

* * *

٤ — منهج الغزالى فى مناقشة الفلاسفة

وقد اختط الغزالى لنفسه منهجا واضحا فى مناقشة الفلاسفة فى هذه المسائل فذكر أولا أن الخلاف بين الفلاسفة وبين غيرهم يرجع الى ثلاثة أقسام هى :

١ — قسم يرجع فيه النزاع الى مجرد لفظ كتسميتهم صانع العالم تعالى جوهر . **ولسنا نخوض فى ابطال هذا ، لأن المناقشة ترجع** الى اللغة ، ان كانت تجيزه فالرجوع الى الشرع ان كان يجوزه أم لا .

٢ — قسم لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين — وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين) منازعتهم فيه . كقولهم بالكسوف ... ولسنا نتكلم معهم فيه .

٣ — القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول

الدين كالقول فى حدوث العالم ، وصفات الصانع ، وبيان حشر الأجساد دون الأبدان . وقد أنكروا ذلك .

فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغى أن نظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه . ثم قال :

والمنهج فى مناقشتهم فى هذا القسم هو الدخول عليهم دخول مطالب منكر لا مدعى مثبت . فأبطل عليهم ما اعتقده مقطوعا بالزامات مختلفة .

وأما الرياضة فلا تعلق للالهيات به . وأما المنطقيات فلا بد من احكامها فى مناقشتهم . والمنطق ليس مخصوصا بهم وقد نسميه الجدل أو كتاب النظر أو مدارك العقول . ولكن الذى يؤخذ عليهم فيه هو أن ما شرطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البرهان من المنطق وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس وما وضعوه من الأوضاع فى (ايساغوجى) و (قاطيغورياس) التهافت ص ٧٠ — اذن هو يثبت فى هذا الكتاب عجز الفلاسفة فى مسائل ما وراء الطبيعة وتخبطهم فيها مما يقطع بأن لا مجال للعقل فى ذلك . أما عقيدته هو فهو يثبتها فى كتبه الأخرى ... كما سبق القول .

***

٥ — مناقشة الغزالى للفلاسفة فى المسائل الثلاث

(علم الله — قدم العالم — حشر الأرواح)

تعتبر المسألتان الأوليتان من هذه المسائل الثلاث متصلتان ، اذ هما داخلتان فى مبحث صفات الله تعالى : الأولى — علم الله — لأنها صفة من صفات الله تعالى . والثانية قدم العالم لأن العالم نفسه أثر من آثار صفات الله تعالى . لذلك نرى أن نقدم بكلمة عن موقف الفلاسفة من صفات الله تعالى ليتضح الموقف أتم وضوح .

٦ ــ خلاصة ما ذكره الغزالي في مشكلة علم الله تعالى عند الفلاســفة ومنهم ابن سـينا

قال الفلاســفة :

١ ــ الصفات تؤول الى صفة العلم حتى لا يحدث كثرة .

٢ ــ اذا علم الله تعالى شـيئا وجد في الحال ..

٣ ــ علم الله تعالى للأشياء علما عقليا كليا ..

خلاصــة ردود الغزالي :

والرد على الأول : نفي الكثرة في القديم : قدم ذات . أما قــدم صفات فلا يضر .

٢ ــ أنتم اعترفتم بالكثرة حين قلتم انه اذا علم ذاته علم العالم : فهنا اثنان ذاته والعالم .

والرد على الثاني : أن قولكم يوجد في الحال يترتب عليه :

١ ــ نفي الارادة : وأن يكون الله تعالى مضطرا وهذا لا يجوز .. وأنتم اعترفتم بوجود الارادة حين قلتم ان بعض أجرام الفلك يدور من اليمين لليســار .. والبعض بالعكس ...

٢ ــ يترتب أيضــا على قولكم في الحال : قدم العالم .. وليس يفيد قولكم بقدم الله تعالى بالذات . ويتقدم العالم بعده ...

وأيضــا أنتم اعترفتم بحـدوث العــالم من حيث لا تدرون لأن حركات الفلك التي تقولون انها لا نهاية لها .. نقول لكم : أليس لهــا نصف وربع وســدس .. ؟ والجواب نعم ... اذن هي متناهيــة .. اذن العــالم حادث ...

والرد على الثالث : قولكم ان الله تعالى يعلم الأشياء علما عقليا .. لأنه عقلى .. ولأن المحسوسات :

(أ) كثيرة .
(ب) متغيرة .
(جـ تحتاج الى حواس .

وهذا لا يجوز فى حقه ..

الرد : علم الله تعالى بالكليات لا يتفق مع علمه المحيط بكل التفاصيل الحالية ... وهذا لا يجوز :

كونها كثيرة لا يضر ... لأن ذلك لا يترتب عليه كثرة فى ذاته .

ـ وأيضا أنتم اعترفتم بالكثرة حين قلتم انه يعلم ذاته وبعلمه بهـا يعلم العـالم فهنا ذات علمها وعلم معها العالم . فاذا معنا معلومات هنـا . وهذا كثرة .

وأما قولكم أن الجزئيات متكثرة ومتغيرة .. والعلم بهـا يقتضى تكثرا فى ذات العـالم وتغيرا فهذا ليس صحيحا .. لأنك اذا علمت شيئا لا تصبح كثيرا . واذا علمته متغيرا . فأنت لا تتغير ....

وأيضا أنتم قلتم ان الله يعلم العالم ... اذن هنـا أيضا يعلمه كثيرا ويعلمه متغيرا . وان قلتم هذا علم عقلى لا يحدث فيه ذلك قلنـا لكم حينئذ ينتفى معه علمه بالجزئيات وهذا لا يجوز .

ـ وأما قولكم بأن العلم بالمحسوسات يقتضى وجود حواس فالرد عليه بأن الله تعـالى فى غنى عن الحواس لأنه يعلم الأشياء ثم توجـد بعد ذلك فعلمه سبب لوجودها . (وليس ضروريا أن تكون فى الحال) ومعنى هذا عدم الحاجة للحواس .

* * *

٧ ــ تفصيل موقف الفلاسفة من صفات الله تعالى

يعترف الفلاسفة بصفات الله تعالى لكنهم ينكرون كونها زائدة على الذات . وهم يعترفون بأن الله تعالى قادر ــ عالم ، سميع ، بصير ، حي ، متكلم كما قال وأخبر بذلك في القرآن الكريم في آيات كثيرة من مثل قوله تعالى :

« انه سميع بصير »
« وكان الله على كل شيء قدير »
« فعال لما يريد »
« الله لا اله الا هو الحي القيوم »
« والله بكل شيء عليم »
« وكلم الله موسى تكليما »

وهي صفات سبعة سماها المتكلمون صفات معاني ، لأنها تعطى في نظرهم معنى زائدا على الذات . اذ معنى قولنا (عالم) ذات متصفة بصفة العلم و (قادر) ذات متصفة بصفة القدرة ... وهكذا باقي الصفات .. لأن الذات وحدها .. لا تعطى صفة من صفاتها بل الذات هي الذات وحدها ... فاذا كانت هناك صيغة مثل (قادر) فمعناها ذات ولها صفة هي القدرة من هنا أثبت أهل السنة الصفات السبع التي مر ذكرها على أن كل صفة منها أمر ليس هو الذات بل شيء آخر وراء الذات . من أجل ذلك أطلقوا عليها اسم (صفات المعاني) لافادة كل منها معنى زائدا على الذات أو بمعنى أدق وراء الذات .

جاء الفلاسفة وقالوا : نؤمن بثبوت العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام لله تعالى . ولكنا لا نقول بزيادتها على الذات خوفا

من تعـــدد القدماء . فأرجعوا الصفات المذكورة الى الذات ــ كما سبق الى ذلك المعتزلة . فقالوا : نقول عالم بذاته ، قادر بذاته ... الخ ..

الا أن الفلاسفة : أرجعوا الصفات كلها الى صفة العلم ... وذلك كما فعل ابن سـينا .. حيث فسر وأرجع كل صـفة من الصـفات السابق ذكرها الى صفة العلم فصارت صفة العلم متضمنة للصـفات الأخرى ومحققة لمعانيها كلها . فالسمع والبصر هما نوعان من العلم ، والقدرة هي العلم عندما يتحقق في الواقع ، لأن الله تعالى اذا علم شيئا وجـد أي تحقق ولم يتخلف ... وهكذا أرجعوا باقي الصـفات الى صفة العلم وأرجعوا صـفة العـلم الى الذات لكنهم ينكرون صـفة الارادة ... ويقولون العلم يغني عنها .

وعند هذه النقطة : (اذا علم الله شيئا تحقق) قالوا ان ذلك سببه ان الفاعل التام العلم والقدرة يصدر عنه فعله بدون أدنى تأخير . والله تعالى كذلك . أي بما أنه تام العلم والقـدرة فلا بد وان يصدر عنـه فعله بلا أدنى تأخير ... وهذا لأن العـلم الالهي يفترق عن العـلم البشري في هذه النقطة لأن العلم البشري ، يعلم الشيء بعد وجوده ، وليس كذلك العلم الالهي اذ هو يعلم الشيء فيوجد .

فالله تعالى لا يعقل الأشياء من الأشـياء ، بل هو مبدأ وجـود الأشياء . أي أن وجودها مستمد من وجوده ...

هنا ظهرت مشكلة قدم العالم ... ومشـكلة ان الله تعالى يعلم الكليات وليس الجزئيات ... وهو ما يقول به الفلاسـفة . فلننظر في كل واحدة منهما على حدة ليتضح المعنى أتم وضوح .

***

٨ ــ علم الله تعالى كما فهمه الفلاســفة

قال الفلاسفة : الله تعالى يعلم ذاته ويعلم أن ذاته هى مبدأ وجود الأشياء ... فعلمه بذاته هو علم بما هى مبدأ له وهو العالم . فكأن علمه بذاته علم بما تتضمنه وهو العالم . فعلمه بذاته يتبعه ويدخـل فيه علمـه بالعالم .

وبتعبيرهم هم : الله يعقل ذاته ويعقل أنها مبدأ وجود العالم . فهو عندما يعقل ذاته يعقل ما هى مبدأ له فيعقل العالم معها .

وبما أنه تعالى عقـل خالص .... فاسـتتبع ذلك أنه لا يعقـل المـاديات لأنها لا تعقل الا بواسـطة الحواس والله تعـالى منزه عن الحواس . كما أنها متكثرة ... ومتغيرة والله تعالى لا كثرة فيـه ، وذاته متعالية عن التغير لأنها قديمة والقديم لا يتغير ....

فقضى الفلاسفة بنـاء على هذه المبـادىء ــ بأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات ... بل يعلم الكليـات .... وبواسطة علمه بالكليات ، يعلم الجزئيات التى تدخـل تحت هذه الكليـات . وذلك كمـا فى العلم بالأجناس والأنواع العلم بأجزاء كل ...

قضى الفلاسـفة بعلم الله بالكليات لأنها لا تتغير ... وبواسـطة علمه بها يعلم ما يدخل تحتها من الجزئيات ... الخ . والكليات الأنها أمور عقلية من أجل ذلك هى لا تتغير ولا تتكثر ولا تحتاج الى حواس فى معرفتها وهى الأمور الثلاثة الموجودة فى الجزئيات ...

ثم قال الفلاسـفة أيضا ان علم الله بالكليات لا يدخل فيه زمان حاضر أو ماض أو مستقبل . اذ أنه تعالى متعال على الزمان .

فان الله تعالى يعلم العالم علما كليـا ... لا كثرة ولا تغير فيـه ولا زمان فيـه ويعلمه لأنه يعلم ذاته ويعلم أنها مبدأ لوجـود العالم . فحين علمـه بذاته يعلم العالم ...

ثم فرق الفلاسفة بين علم الله بالموجودات السماوية والموجودات الأرضية فقالوا : الموجودات السماوية بما أنها لا تتغير وهى باقية دائمة ... فالله تعالى يعلمها بأشخاصها ومن هذه الموجودات السماوية أجسام الأفلاك وما فيها من عقول ونفوس ... وأضواء ... أما العالم الأرضى : فموجوداته يعلمها الله بأنواعها لا بأشخاصها .. للأسباب الثلاثة السابق ذكرها وهى أنها متكثرة ومتغيرة .. ولأنها مادية فهى تحتاج الى حواس ...

واذا علمها الله تعالى كما هى بأشخاصها فسيدخل فى ذاته الكثرة وهو متعال عن ذلك . والتغير وهو منزه عن ذلك ... كما أنه منزه عن الحواس . . . اذ هى لا تدرك الا بالحواس والتخيل وهو منزه عنهما ...

أرسطو قال ان الله تعالى يعلم نفسه فقط ولا يعلم شيئا عن العالم لأنه كامل وله البهاء الأتم والعظمة الأتم ... فكيف يدرك العالم الناقص الدنىء ...

والاسلام يقول بأن الله تعالى لا تخفى عليه خافية ... (... وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين) .

جاء ابن سينا وحاول الجمع بين الرأيين ... فقال : ان الله تعالى يعلم نفسه ويعلم العالم أيضا ... ولا تخفى عليه خافية فيه ...

غير أنه أضاف الى ذلك قوله : لكنه يعلم الجزئيات لا بنفسها بل بواسطة العلم بالكليات التى تتضمنها (وهى القوانين الكلية) كما سبق القول مرارا ...

* * *

٩ ــ ردود الغزالى على الفلاسفة في مسألة العلم الالهى

١ ــ قال الفلاسفة ومعهم المعتزلة : ان إثبات صفات كثيرة لذات الله تعالى يوجب كثرة فى ذاته وتعدد للقدماء . وهو تعالى منزه عن الكثرة والقديم واحد ... ليس الا هو ...

رد الغزالى عليهم قائلا :

بم عرفتم استحالة الكثرة ؟ قالوا : حتى لا يتعدد واجب الوجود . فقال : الممنوع تعدد الذوات وليس الصفات . وفرق بين الصفات والذوات .

ثم قال لهم أيضا : أفتم أثبتم لله تعالى (علما) فيلزمكم على ذلك أن يكون زائدا على مجرد الوجود ... فلم لا تقولون ان فى ذلك تعددا للقدماء[١] ؟

وقال لهم أيضا : معنى أنكم تقولون انه تعالى يعرف الأنواع والأجناس التى لا نهاية لها فهل ذلك عين علمه بنفسه ، أو غيره ؟

فان قلتم غيره . فقد أثبتم كثرة ونقضتم القاعدة . وان قلتم انه عينه . لم تتميز واعمن يدعى أن علم الانسان بغيره عين علمه بنفسه وعين علمه بذاته . ومن قال ذلك سفه فى عقله .

وأما قول الفلاسفة : انه يعلم ذاته مبدأ للكل . فيلتزمه العلم بالكل بالقصد الثانى . ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره ، الا ويدخل الغير فى علمه بطريق التضمن واللزوم . وهذا اللازم لا يوجب كثرة فى ماهية الذات ... وانما يمتنع أن تكون فى نفس الذات كثرة[٢] .

---

(١) تهافت الفلاسفة ــ ص ١٦٢

(٢) التهافت الفلاسفة ــ ص ١٦٣

رد عليهم الغزالى قائلا : ان قولكم انه يعلم ذاته مبدأ الخ هو تحكم منكم بل ينبغى أن يعلم وجود ذاته فقط . فأما العلم بكونه مبدأ فيزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية اضافة الى الذات ، ويجوز أن يعلم الذات ، ولا يعلم اضافته . ولو لم تكن المبدئية اضافة لتكثرت ذاته . هذا وجه(١) .

الوجه الثانى : هو أن قولكم ان الكل معلوم له بالقصد الثانى ، ... الخ كلام غير معقول ، فانه مهما كان علمه محيطا بغيره ، كما يحيط بذاته كان له معلومان متغايران وكان له علم بهما . وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم (وأنتم تمنعون ذلك)(٢) .

ثم قال لهم أيضا متهكما عليهم : ثم ليت شعرى ، كيف يقدم على نفى الكثرة من يقول : انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض . الا أنه يعرف الكل بنوع كلى . والكليات المعلومة له لا تتناهى ... فيكون العلم المتعلق بها ــ مع كثرتها وتغايرها ــ واحدا من كل وجه(٣) ؟!

ثم قال لهم أيضا : علمه بذاته عين ذاته أو غير ذاته ؟ فان قلتم انه غير ذاته . فقد جاءت الكثرة . وان قلتم انه عين ذاته فما الفصل بينكم وبين قائل يقول : ان علم الانسان بذاته عين ذاته وهذه حماقة ...(٤) .

وقال لهم أيضا : أنتم تقولون ان تكثر المعلوم يستدعى تكثرا فى

---

(١) التهافت ــ ص ١٦٤
(٢) التهافت ــ ص ١٦٤
(٣) التهافت ــ ص ١٦٤
(٤) التهافت ــ ص ١٧١

العالم . وهـذا ليس بصحيح ... بدليل أن الواحد منا يعلم أشياء كثيرة ومع ذلك يظل هو هو .

وأيضا فان الكثرة التي تخشون حدوثها في ذات الله تعالى اذا علم الجزئيات ، لا مفر من وجودها على قولكم بعلمه بالكليات لأن الكليات متكثرة هي الأخرى . قال ولا مخرج لهم من ذلك[1] .

ثم قال لهم أيضا : ان مقتضى مذهبكم يترتب عليـه ألا يعلم الله تعالى العالم . لأنكم تقولون ان الله تعالى صنع العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبـع والاضطرار . لا بطريق الارادة والاختيار وما دام الأمر كذلك .. فما يصدر عنه بالطبع والاضطرار لا يعلمه ... لأن الذي يعلم ما يصدر عنه يكون له ارادة واختيـار وأنتم لا تقولون بذلك ... فيلزمكم أن تقولوا انه لا يعلم العالم أصلا[2] .

ثم قال لهم أيضا : أنتم تقولون ان الله تعالى لم يصدر عنه الا فعل واحد ... هو العقل الأول الذي صـدر عنه ... وعن هذا العقـل صدر العالم ... ما دام لم يصـدر عنـه مباشرة بل بوسـائط ... أى كان حقكم أن تقولوا انه لا يعلم العالم ... لأنه لم يصـدر عنه مباشرة ومثل أى فعل متولد عن فعل آخر : كالحجر مثلا يقـذف به انسـان فلا يعرف فاعله ما يتولد عنه من مصادمة أو كسر ونحو ذلك :

فاذا كان هـذا شـأن الفاعل بالارادة وهو أنه لا يعلم ما يتولد عن فعله . فما بال الذي يصـدر عنه ما ليس بارادته ... كما تقولون ان العالم صـدر عن الله بالطبع ... فهل يعقل أن يعلم ما يصـدر عنه وما يتولد عما يصدر عنه ؟

---

(١) التهافت ــ ص ١٨٧
(٢) التهافت ــ ص ١٨٧
(٣) التهافت ــ ص ١٨٧

وقال وهذا أيضا لا جواب لهم عنه ...

ثم قال لهم أيضا : المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بارادته ، استدلوا على العلم بالارادة . ثم بالإرادة والعلم جميعا على الحياة ، ثم بالحياة على أن كل كائن حي ، يشعر بنفسه وهو حي ، فيعرف أيضا ذاته ، فكان هذا معقولا وفي غاية المتانة(١) .

وما دمتم أيها الفلاسفة قد نفيتم الارادة والأحداث وزعمتم أن ما يصدر عنه يصدر ، بلزوم على سبيل الضرورة والطبع . فأي بعد في أن تكون ذاته ذاتا من شأنها أن يوجد عنها المعلول الأول فقط ؟ ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته . كالنار يلزم منها السخونة ، والشمس يلزم منها النور . ولا يعرف واحد منهما ذاته . كما لا يعرف غيره(٢) .

وقال لهم أيضا : ثم ان ما تقولونه من أن الله تعالى يعلم الأنواع والأجناس والعوارض الكلية . وهي لا نهاية لها ، وهي مختلفة ، والعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد ؟ ثم يكون ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه ... ؟

ثم يلزمكم القول بالكثرة أيضا من ناحية أنكم قلتم ان العلم بأحوال الشيء الواحد المنقسمة أحواله الى الماضي والمستقبل والحاضر ... يستحيل أن يكون علما واحدا ... بل هو علم متعدد ...

فلماذا لا تقولون كذلك بأن العلم بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ... يوجب تعددا وكثرة ؟

---

(١) التهافت — ص ١٨٩

(٢) التهافت — ص ١٨٩

أما اذا قلتم ان ذلك لا يوجب تعددا واختلافا ... فقولوا كذلك ان العلم بأحوال المعلوم المختلفة لا يوجب تعددا وكثرة ؟

ومن ثم تجوز الاحاطة بالكل بعلم واحد دائم فى الأزل والأبد . ولا يوجب ذلك تغيرا فى ذات العالم[1] ...

هذا فيما يتعلق بقولهم بالكثرة ..

أما فيما يتعلق بقولهم بلزوم التغير فى ذات الله تعالى فيما لو علم الجزئيات المتغيرة ... الخ فكان رد الغزالى عليهم بيانه كما يلى :

قال الغزالى : ان الأحوال المختلفة التى تعرض للمعلوم لا تستدعى تغيرا فى العالم . ومثال ذلك : أنا اذا علمنا اليوم ان زيدا سيدخل المدينة ظهر غد . فاذا جاء ظهر غد ودخلها زيد لم يتغير علمنا[2] ...

ولما كان ابن سينا قد ضرب مثلا يوضح به علم الله تعالى ... وهو مثال كسوف الشمس ... وقال ان علم الله تعالى بالكسوف قبل وقوعه يختلف عن علمه به وقت حصوله ، ويختلف عن علمه به أيضا بعد انتهائه .

رد الغزالى على ذلك .. بأن هذا غير صحيح ... لأن علمه تعالى فى جميع هذه الأحوال واحد ويجرى على وتيرة واحدة ... أى لا يختلف ولا يوجب تغيرا فى ذاته . وكذلك علمه بجميع الحوادث، فانها انما تحدث بأسباب وتلك الأسباب لها أسباب وهكذا ... فالكل معلوم له ، أى منكشف انكشافا واحدا متناسبا لا يؤثر فيه الزمان . ولا يقال انه يعلم أن الكسوف موجود الآن . وبعد انقضائه يعلم أنه انقضى ... بل الكل منكشف له انكشافا واحدا متناسبا دون زمان كما سبق القول[3] ...

---

(١) التهافت — ص ٢٠١

(٢) التهافت — ص ١٨٧

(٣) التهافت — ص ١٩٤

لكن مذهب ابن سينا يستنكر ذلك . أعنى يستنكر أن يكون العلم واحدا مع تبدل الأحوال التى للمعلوم وتغيرها . لأن عنده العلم عبارة عن اضافة ونسبة ... فتبدلها يوجب تبدلا فى ذات العلم ، فيلزمه التغير ... وهو محال على الله تعالى[1] .

قال الغزالى فى رده على هذه النقطة : ان الله تعالى له علم واحد . واختلاف أحوال المعلوم ... هى نرجع الى المعلوم ... لكن الله علمها مرة واحدة ...

ومع ذلك فهذه الاختلافات ترجع الى اضافات ... وهى لا توجب تبدلا فى ذات العلم . فلا توجب تغيرا فى ذات العالم .

وضرب مثلا على ذلك باختلاف مكان الشخص الذى يكون عن يمينك مرة ، وأخرى عن شمالك ... وهكذا ... فتتعاقب عليك الاضافات . والمتغير هو ذلك الشخصى المتنقل دونك .

وينتهى الغزالى من ذلك بقوله : فانا نسلم أنه تعالى يعلم الأشياء بعلم واحد ، فى الأزل والأبد والحال ... ولا يتغير .

ثم قال : وما يقوله الفلاسفة من نفى التغيير فى ذات الله تعالى ... هو قول نوافقهم عليه ...

والذى لا نسلمه لهم هو قولهم بضرورة اثبات أن العلم بالكون الآن والانقضاء بعده ، تغير ... والا فمن أين عرفوا ذلك ؟

وضرب لذلك مثلا هو : لو خلق الله تعالى لنا علما بقدوم زيد غدا عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم . ولم يخلق لنا علما آخر

---

(١) التهافت ــ ص ١٩٩

ولا غفلة عن هذا العلم . لكننا عند طلوع الشمس ، عالمين — بمجرد العلم السابق — بقدومه الآن . وبعدم . بأنه قد قدم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد الباقي ... كافيا في الاحاطة بهذه الأحوال كلها[1] ...

فيبقى قولهم : ان الاضافة الى المعلوم المعين داخلة في حقيقة العلم ومهما اختلفت الاضافة ، اختلف الشيء الذى الاضافة ذاتية له . ومهما حصل الاختلاف والتعاقب حصل التغير ...

الغزالى يقول لهم : لا — ان تغير الاضافة لا يغير ذات العالم ... أى الذات التى هذه الاضافة اضافة لها ...

وان صح هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم من الفلاسفة الآخرين الذين قالوا انه لا يعلم الا نفسه ، وان علمه بذاته عين علمه بذاته ... وقد قلنا لكم من قبل أن هذا سخفه فى القول[2] ...

ثم قال لهم على سبيل الالزام : أنتم تقولون بقدم العالم مع الله ... فما هو المانع على أصلكم هذا من وجود التغير فى الله من ناحية علمه بالأمور الجزئية . ما دمتم تقرون التغير فى العالم وهو قديم مثله[3] ؟

أما رده على قولهم بأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات لأنها تحتاج الى حواس وهو تعالى متعال عن ذلك ... فكان قوله :

كما قلتم ان علم الله تعالى بالأنواع والأجناس المتكثرة لا يوجب كثرة فى ذات الله تعالى لأنه علم مخصوص ... فقولوا هنا أيضا ان علم

---

(١) التهافت — ص ١٩٩
(٢) التهافت — ص ١٩٩
(٣) التهافت — ص ٢٠٢

الله تعالى بالجزئيات علم مخصوص ولا يستدعى حواسا ... وكذلك أيضا : أنتم تقولون ان علم الله تعالى بالجزئيات يسبب له نقصانا . أما علمه بالكليات فلا يسبب له نقصانا .

ونحن نعلم بالجزئيات والكليات ولا يسبب ذلك نقصانا لنا ... أى فنحن بذلك نكون أفضل منه . ومختلفون عنه . وما دمتم قلتم ان علمه تعالى بالكليات وجهله بالجزئيات لا يسبب له نقصانا .

فقولوا كذلك انه يجهل الكليات أيضا ولا يسبب ذلك له نقصانا ...

بعبارة أخرى يقول لهم الغزالى انكم تعتبرون علم الله بالجزئيات نقصا فى كماله وفى ذاته ... والعلم بالكليات كمال له ... مع أن علمنا بالكليات كمال لنا وكذلك علمنا بالجزئيات كمال آخر . وما دام الله ليس مثلنا فى هذا وعلمه بالجزئيات نقص له ... فقولوا أيضا ان جهله بالكليات كمال له حتى لا يشبهنا فى شيء ...

فالعلم بالكليات العقلية أيضا يجوز أن يثبت لغيره ولا يثبت له . ولا يكون فى ذلك نقصان أيضا(١) ...

وأخيرا يتهكم الغزالى على المذهب القائل بأن الله تعالى لا يعلم الا نفسه وهو مذهب أرسطو وشيعته . فيقول الغزالى : ان ذلك فيه خزى اذ كيف تفضل معلولاته عليه ؟ اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ، ويعرف غيره ، والأول لا يعرف الا نفسه ، فهو ناقص بالاضافة الى آحاد الناس ، فضلا عن الملائكة بل البهيمة تعرف نفسها وأمور أخرى سواها . ثم ينعى عليهم الغزالى قولهم ... انه عاشق ومعشوق فيقول : فأين قولهم : انه عاشق

(١) التهافت — ص ١٨٤

ومعشوق ، لأن له البهاء الأكمل والجمال الأتم ، وأي جمال لوجود بسيط لا ماهية له ، ولا حقيقة ، ولا خبر له بما يجرى في العالم ؟!!
ثم يقول الغزالي أيضا : ان موقف الفلاسفة يترتب عليه أيضا تتائج خطيرة ، اذ أن كلامهم هذا يقصد (قولهم بعلم الله بالكليات ...) يمثل قاعدة يستأصلون بها الشرائع بالكلية اذ مضمونها أن زيدا لو أطاع الله أو عصاه ... لم يكن الله عز وجل عالما بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيدا بعينه ... وإنما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا ، لا مخصوما بالأشخاص(١) .

***

١٠ ــ تعليــــق

مر بنا القول في هذه المسألة أن من بين ردود الغزالي على الفلاسفة أن العلم اضافة ونسبة بين الذات العالمة والشيء المعلوم ، وهي اذا تغيرت فان ذلك لا يوجب تغيرا في الذات ، أي أنه عند تغير المعلوم تتغير تلك الاضافة فقط . ولا تتغير الذات ... نقول : ان هذا الرأي هو أيضا رأى المتكلمين . كما أن من رأيهم أيضا : أن علم الله تعالى متعال على الزمان ... وأن العلم بالكليات (الذى يقول به الفلاسفة) يناسب هذا العلم ... وهم أى المتكلمون يردون على الفلاسفة في هذه النقطة (نقطة العلم بالكليات) قائلين لهم : لئن كان علم الله بالكليات يشبه علم الانسان بها ، أى أنه يعلمها بمشاهدة الجزئيات ... ثم يجردها منها ... فلماذا لا تشبهونه بالبشر أيضا في علم الجزئيات ؟! وإن قلتم لا يجوز أن يعلم الكليات على نحو ما يعلمها البشر وانما يعلمها بنوع آخر من العلم لا يكيف ولا يشبه علم البشر قلنا (أى المتكلمون قالوا) : فما المانع من أن يعلم الجزئيات بهذا العلم ولا فرق ؟ !

---

(١) التهافت ص ١٩٤ ، ١٩٥

نقطة أخرى هنا وهي : أن ابن سينا لما قال ان ادراك المحسوسات (أي الجزئيات) يناسبه الحواس ، والتخيلات يناسبها الخيال ... وعلم الله ليس كذلك بل المناسب له تعالى هو التعقل ... عند هذه النقطة قال الامام الطوسي ومثله الدواني : ان الاختلاف حول العلم الالهي انما يتمثل في الاختلاف في طريق الادراك لا في المدرك أي أن ما ندركه نحن على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو على وجه التعقل . وبذلك تمكن ابن سينا من الجمع بين العلم بالكليات والجزئيات في رأى هذين الامامين[1] .



١١ ـ مناقشة الغزالي للفلاسفة في قولهم بأن العالم قديم

القرآن يقرر في وضوح تام أن العالم مخلوق ... وذلك كما في قوله تعالى : « الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون »[2] وقوله تعالى : « وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون »[3] وقوله تعالى : « أمن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها أاله مع الله ؟ بل هم قوم يعدلون »[4] الى غير ذلك من الآيات الكثيرة ...

واضح من هذه الآيات الكريمة أن العالم محدث مخلوق . ومعنى محدث أي وجد بعد أن لم يكن . أي كان معدوما فأوجده الله

(١) انظر : عاطف العراقي ـ مذهب فلاسفة المشرق ص ٢٥٩.
(٢) سورة الأنعام : آية ١
(٣) سورة الأنبياء : آية ٣٣
(٤) سورة النمل : آية ٦٠

تعالى ... وسيفنى بعد ذلك بأمر الله تعالى حينما يقرر هو ذاته ذلك ... هذا هو رأى الاسلام . فما هو رأى الفلاسفة ؟

الفلاسفة قالوا : ان هناك جملة مبادىء تمنعنا من القول بالخلق وأن العالم محدث وليس قديما ... هذه المبادىء هى :

١ ـ لا يجوز صدور الحادث عن القديم الا بواسطة .

وهم يشرحون هذه العبارة بقولهم : ان المراد بها أن وجود العالم (فيما لو كان محدثا) لاحتاج الى مرجح . والكلام يدور هنا على هذا المرجح لماذا حدث . أى ما الذى دعا الى وجود هذا المرجح ؟ ... ومعنى ذلك أنهم ينكرون الارادة الالهية .

ثم يقولون : « وبالجملة فأحوال القديم اذا كانت متشابهة فأما الا يوجد عنه شىء قط . واما أن يوجد على الدوام . فأما أن يتميز حال الترك (أى حال لا يفعل فيها شيئا) عن حال الشروع (أى حال يفعل فيها) فذلك محال ... يقصدون بذلك ان حال الفعل يتميز عن حال الترك بأن الفعل يكون تغيرا فى الله وهو محال .

٢ ـ المبدأ الثانى الذى قاله الفلاسفة هنا هو : علم الله تعالى لا يتأخر عنه تحقق معلومه بل لا بد وأن يوجد فى الحال دون أدنى تأخير ... ومعنى ذلك أن يكون العالم قديما ، لأن علم الله به قديم .

٣ ـ مبدأ ثالث هو : العالم ليس فعلا لله .. بل هو صادر عن الله وما دام الله وجودا دائما فصدور العالم عنه كان دائما بدون تأخير .. معنى هذا أنهم يعترفون بالايجاد ولا يعترفون بالاحداث .

٤ ـ وقالوا : العالم ممكن ... والامكان يحتاج الى مادة يوصف بها ... فالمادة قديمة .. ومنها العالم .. فالعالم قديم .

٥ ـ وقالوا أيضا : ان قدم العالم مع الله لا يضر لأن الله متقدم على العالم بالمرتبة ... فله الصدارة والتقدم ... وهذا كاف فى الفرق بين قدمه وقدم العالم .

***

١٢ ــ ردود الامام الغزالى على الحجج
التى قدمها الفلاسفة لاثبات قدم العالم

قال الامام الغزالى :

ان القول بقدم العالم يؤدى الى دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآمادها ، مع أن لهـا سدسا وربعا ونصـفا ... الخ .. وما دام الأمر كذلك فهى متناهية . أى ان لهـا بدءا ... وهو معنى الحدوث . فقدم العالم محال ...

وأيضا فان دورات الفلك على فرض أنها لا نهاية لهـا فهى اما شـفع أو وتر . أو شفع ووتر جميعا . أو لا شفع ولا وتر . ومستبعد أن تكون أحـد الاحتمالين الأخرين . وأذن فهى ان كانت شفعا (أى عددا زوجيا) فالشفع يصير وتر الواحد . فكيف أعوز ما لا نهاية لـه واحـد ؟

وان قلتم وتر (أى عدد فردى) فالوتر يصير شفعا بواحد فكيف اعوزه ذلك الواحـد الذى به يصير شـفعا ؟ فيلزمكم القول بأن ليس بشـفع ولا وتر .

وأما قولكم باستحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شىء أى شىء ... لأن ذلك فى نظركم معناه الاحتياج الى مرجح ...

الرد هو : أتعرفون هذه الاستحالة بضرورة العقل أو بنظره فى الدليل ؟ ان قلتم : بضرورة العقل (أى انـه شىء بديهى ضرورى . يعرفه العقل بدون حاجة الى دليل) ... قلنا لكم : فلماذا لم يشارككم غيركم فى هذه الضرورة ؟

وليست الفرقة المعتقدة بحدوث العـالم بارادة قديمة مكابرة أو معاندة وعددها لا يحصره بلد ولا يحصيه عدد ...

ثم بم تنكرون أن يقال أن العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وان يستمر العدم الى الغاية التى استمر اليها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ . وأن الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث فيه مراد بالارادة القديمة ، فحدث لذلك . فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له ؟

قال الفلاسفة : منعنا من ذلك حدوث تغير فى ذات الله تعالى اذا قلنا به . وأيضا : لماذا تأخر حصول المراد عن الارادة ؟

فأجاب الغزالى : انتم تنكرون وجود ارادة قديمة متعلقة بأحداث شيء أى شيء ... وتقولون أن ذلك محال . فما وجه الاستحالة ؟ أتعرفونه بضرورة العقل أم بنظره (أى بالنظر فى دليل) ؟

واذا قلتم بانكار الارادة : فأنتم قد اعترفتم بها فى مواضع ثلاثة هى :

(أ) العالم قد وجد عن السبب الموجب له على هيئات مخصوصة تماثل نقائضها ، فلم اختص ببعض الوجوه ؟

(ب) انتم تقولون : ان السماء متحركة على قطبين : فما هو الشيء الذى خصص مكانهما دون بقية الأمكنة ، مع أنكم تقولون بأن السماء جسم كرى متشابه ؟

(ج) كذلك تعيين جهة حركة الأفلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس ... فما الذى خصصها ؟ مع تساوى الجهات ، كتساوى الأوقات من غير فرق ؟

ثم اعترض عليهم قائلا على سبيل الالزام لهم :

أنتم قد استبعدتم حدوث حادث من قديم . ولا بد لكم من الاعتراف به . فان فى العالم حوادث ولها أسباب ومحال أن تذهب الى غير نهاية . واذن فلا بد من انتهاء السلسلة عند حد .

وأذن فقد صدر حادث عن قديم على حسب مذهبكم •

وحتى الحركة الدورية التى تقولون بهـا ، أحادثة أم قديمه ؟ فان كانت قديسة • فكيف صارت مبـدأ الأول الحوادث ؟ (أى وانتم تمنعون ذلك) وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر ... وتسلسل الأمر(١) •

وبخصوص المبدأ الثانى الذى قالوه وخلصوا منه الى القول بقدم العالم وهو : علم الله تعالى لا يتأخر عنه تحقق معلومه ، بل لا بد وأن يوجد فى الحـال دون أدنى تأخير ...

قال الغزالى ما مؤداه :

ان هذا القول منكم معناه أن العـالم صـدر عن الله تعالى على سبيل الايجاب اى دون أن يكون له ارادة فى ذلك • وقـد نفينا فى الأدلة السـابقة بطلان انتفاء الارادة عنه • وأثبتنا وجود الارادة لـه سبحانه • وبنـاء على ذلك فليس هناك ما يمنع من أن يؤخر خلـق العـالم الى الوقت الذى أوجده فيـه ... ثم بعد ذلك يهلكه فى الوقت الذى يزيد ...

وأيضا : فقد وجد العـالم حيث وجد على الوصف الذى وجد ، وفى المكان الذى وجد فيه • بالارادة • والارادة صـفة من شـأنها تمييز الشىء عن مثله • ولولا أن هذا شـأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة • فلا يسأل عن الارادة لم خصصت هذا ؟ لأن ذلك وظيفتها • كما لا يسأل عن العـلم لمـاذا هو محيط بالمعـلوم على ما هو عليـه ، لأن ذلك وظيفته •

ثم ان القول بالايجاب يجعل الله تعالى مجبورا ... كما يجعله جاهلا

(١) التهافت ـ ص: ٩٤

بما يصــدر عنه ... مقهورا عليه ... وهــذا باطل بالاتفاق . فبطل ما أدى اليــه ... فثبت كونه مريدا .

ورد الغزالى على مبدئهم الثالث الذى يقولون فيه : ان العــالم ليس فعلا لله ... بل هو صــادر عن الله ... وما دام الله وجودا دائما فصدور العــالم عنه كان دائما بدون تأخير .. الخ .

قال : أنتم تقولون هذا بنــاء على نفيكم الارادة لله تعالى وقــد سبق أن أبطلنا لكم ذلك .

ثم أيضا أن قولكم ان وجود العــالم صــادر عن وجود الله .... فزعمتم أن الصــادر عن الله تعالى هو مجرد الوجود ، وأنــه لا نسبة اليه الا الوجود ...

ونسيتم أن الشرط فى كون الوجود فعل الفاعل كونه مســبوقا بالعــدم(١) وهذا يؤدى الى القول بحدوث العالم .

ورد الغزالى عليهم فى قولهم : العالم ممكن والامكان يحتاج الى مادة يوصف بها .... فالمــادة قديمة ... الخ قائلا :

ان الامكان والوجوب والامتناع هى معان عقلية ... ولا تحقق لهــا فى الخــارج . ومثل ذلك ما يقوله ابن ســينا من أن النفوس الآدمية جواهر قائمة بنفسها وهى حادثة . ولهــا امكان قبل حدوثهــا وامكانها ، وصف اضافى ولا يحتاج الى مادة . والا لكانت النفوس قديمة ... هذا هو صريح كلام ابن سينا ... وهو اعتراف منه بان الامكان وصف اضافى ولا يحتاج الى مادة . أى فلماذا يأتى فى مسألة قــدم العــالم ويقول انه اذا كان ممكنا لاحتاج الى مادة تحكم عليها بالامكان .... فتكون قديمة ؟!!(٢) .

---

(١) التهافت ص ١٢٦ ، ١٢٧

(٢) التهافت ص ١٠٦

ورد عليهم الغزالى فى قولهم ان قدم العالم مع الله تعالى لا يضر لأن الله متقدم على العالم بالرتبة ... فله الصدارة والتقدم ... الخ .

قال لهم : أتتم تقولون ان الله تعالى متقدم على العالم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الأثنين ... وهو تقدم بالطبع . ويجوز أن يكون معه فى الوجود ... الخ .

قال : الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا . ومعنى قولنا : ان الله متقدم على العالم والزمان . انه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم . وهذا التعبير لا يتضمن الا وجود ذات . وعدم ذات . ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شىء ثالث . وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير شىء ثالث وهو الزمان . فلا التفات الى أغاليط الوهم .

فذلك القبل الذى لا ينفك الوهم عنه . فظن أنه شىء محقق موجود هو الزمان . وهو كعجز الوهم عن أن يقدر تناهى الأجسام فيما يلى الرأس مثلا الا على سطح له فوق . فيتوهم أن وراء العالم مكانا اما ملاء وأما خلاء . واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد أبعد منه ، جبن الوهم عن الاذعان لقبوله .

فليتأمل ذلك : لأنهم ـ أى الفلاسفة ـ اتفقوا على أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء[1] .

وبذلك ينتهى مناقشة الغزالى للفلاسفة فى قولهم بقدم العالم .

* * *

---

(١) التهافت ص ٩٦

١٣ – مناقشة الغزالى للفلاسفة فى حشر الأجساد

ننتقل بعد هذا الى ذكر موقف الغزالى مما قاله الفلاسفة وخاصة ابن سـينا من ادعائهم حشر الأرواح يوم القيامة وليس الأجساد .

ونحب أن نقدم لذلك بكلمة توضح الموقف ...

القرآن الكريم وكذلك السنة صريحان فى ان الحشر أى البعث يوم القيامة يكون للأجساد والنفوس معا ... فمن ذلك مثلا ما يقوله القرآن الكريم فى وصف نعيم أهل الجنـة : « ... وفيها ما تشتهى الأنفس وتلذ الأعين وأنتم فيها خالدون » وقوله تعالى « أن المتقين فى جنات ونعيم . فاكهين بما آتهم ربهم ووقاهم ربهم عـذاب الجحيم » الطور : ١٧ ، ١٨

وفى شـأن العذاب للمكذبين ورد قوله تعالى : « ... كلمـا نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ... » وأيضا قول الرسـول الكريم فى وصف الجنة : « فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » . وغير ذلك من آيات وأحاديث .

المسلمون جميعا وعلى رأسهم المتكلمون فهموا هذه النصوص على ظاهرهـا وقضـوا بأن الجزاء يوم القيـامة سيكون للجسـم والروح معـا ...

لكن الفلاسفة خالفوا فى ذلك وعلى رأسهم ابن سينا ... الذى قال ان البعث يوم القيامة يكون للأرواح وليس للأجسام ... لأسباب ذكرها وسـبق أن عرضنا لهـا بالتفصيل عند كلامنا على فلسفة ابن سينا فلا نعيدها هنـا . لكن خلاصتها شيئان :

١ – اللذات والآلام للروح أقوى .

٢ ـ القول بحشر الأجساد يترتب عليه مشاكل لا خروج منهـا الا بالقول بعـدم حشرها ، وحشر الأرواح فقط •

لذلك فكتفى هنـا بأن نبرز وجهة نظر الغزالى ممثل المتكلمين عامة ورأيه هو بوجه خاص •

وفى الحقيقة فان وجهة نظر الغزالى تلتقى مع وجهة نظر ابن سينا فى شيء واحد وهى ان كلا منهما ينكر التناسخ • فقد أنكره وأبطله ابن سـينا فى رسالته الموسومة باسم (رسالة أضحوية فى أمر المعاد) السابق الاشارة اليها ••• كما أنكره الغزالى أيضا فى تهافت الفلاسفة •••

ويرد الامام الغزالى على هـذه المشاكل ردا سـهلا ومختصرا قائلا : « ان حشر الأرواح والأجساد معـا أمر قـد ورد به الشرع وهو ممكن فى العقـل • ولا استحالة فيه كما يقول ابن سـينا ، لأن قـدرة الله وعلمه لا حـدود لهما ، وكيفية الخلق لله لا يحيط بهـا الانسان • وقد ورد حديث نبوى يقول ان يوم القيامة سينزل مطر من السماء على هيئة نطفه يخلق الله منها الناس الذين ماتوا » •

أما دعوى ابن سـينا أن تأويل النصوص الواردة بحشر الأجساد واجب هنـا ••• تشبها بتأويل نصوص التشـبيه فالرد عليه : بـأن النصـوص المتشـابهات ••• اضطررنا الى تاويلهـا لمصادمتها للعقل ولنصوص أخرى محكمات ••• وهما يقضيان بأن الله تعالى « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ولكن هذه الاستحالة غير موجودة هنا فى القول بحشر الأجساد مع الأرواح فوجب ترك النصوص على ظاهر دون تأويل »[١] •

* * *

---

(١) التهافت ص ٢٧٣ وما بعدها •

١٤ ـ خاتمة : بين الغزالى وائمة فلاسفة العصر الحديث

من المناسب هنا ـ ما دمنا تتكلم عن صلة الغزالى بالفلسفة والفلاسفة ـ أن نشير الى أن له مواقف أخرى خارج مناقشاته لفلاسفة الاسلام وأساتذتهم اليونانيين .. هذه المواقف لها طرافتها وسبغها على من جاء بعده من فلاسفة العصر الحديث ... وأعنى بذلك موقفه من الشك وموقفه من الاحتمالية فى القوانين ...

فقد عرفنا فى سيرة حياته أنه تعرض لأزمة شك عنيفة استمرت معه حوالى شهرين ، جعلته يشك فى المعقولات والمحسوسات ، ويقول لعل هنالك حاكما أعلى من العقل يجعلنى أقول عندما أجمع ١ + ١ = فأقول اثنين بدلا من ثلاثة ... وهو نفس المثال الذى ضربه ديكارت فيما بعد ... وقال عنه لعل هنالك شيطانا خبيثا يجعلنى أحكم بهذه النتيجة . ثم شك الغزالى فى الحواس والمحسوسات بنفس الطريقة التى شك بها ديكارت ، حتى ليذهب الغزالى الى آخر المدى فى شكه فيقول : ولماذا لا تكون حياتى التى أحياها فى اليقظة الآن ... هى على مثال ما أراه فى النوم ؟ وهو نفس السؤال الذى طرحه ديكارت على نفسه ... ثم رجع الغزالى الى نفسه بعد ذلك فوثق بها وبما عنده من ادراك لحقائق الواقع ... وأرجع ذلك الى هداية الله له ... وما قال له ديكارت فيما بعد لا يخرج عن هذا المعنى ... وهذا توافق جد عجيب ... فبماذا نعلله ؟ !

شىء آخر ... وهو أن ديكارت قد نحى حقائق الوحى عن مجال العقل لأنها فى رأيه لا تدرك الا بمدد من السماء خارق للعادة ، فارتد بهذا الى النزعة اللاعقلية فى مجال الدين .

والغزالى السابق على ديكارت قد توصل الى نفس الشىء حيث جعل غرضه الأول والآخر من تأليف كتابه (تهافت الفلاسفة) هو اثبات أن العقل قاصر عن ادراك حقائق الأمور الآلهية ، وأنه لا يمكن

التعويل عليه بشأنها ، ودعا فيما يتصل بهذه الأمور الى مصدر آخر هو خبر النبى المعصوم[1] .

هذا عن أوجه الشبه بين ديكارت والغزالى .

أما عن تشابه الغزالى مع غير ديكارت من فلاسفة العصر الحديث فهو ذلك التشابه القائم بينه وبين أرباب الوضعية الحديثة فى جانبين من جوانبهم وان يكن خالفهم فى الثالث :

أما الجانب الأول من جوانب التشابه ، فهو الوثوق بالعلوم الصورية من منطقية ورياضية واعتبارها يقينية .

والجانب الثانى هو : اعتبار المعرفة التجريبية ترجيحية لا تبلغ مرتبة اليقين ... لأنه لا ترابط اطلاقا بين ما يسمى مسببا وما يسمى مسببا وانما هو ترابط عادى .

وهذا الاقتران العادى هو من تقدير الله سبحانه بخلقهما على التساوى لا لكونه ضروريا فى نفسه ، غير قابل للفوت ، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل . وخلق الموت دون جز الرقبة . وادامة الحياة مع جز الرقبة . وهلم جرا ... الى جميع المقترنات .

وحصول الاقتران مثلا ... هو عند ... وليس بـ

أما الوجه الذى خالفهم فيه فهو افكارهم للميتافيزيقا . وقال ان تلك الأفكار لا يقوم عليه دليل صحيح . لأننا نعرف عالم الغيب عن طريق النبى . وهو معصوم من الخطأ .

---

(١) انظر : سليمان دينا ــ تهافت الفلاسفة ــ المقدمة ص ٢٩ ، وهى المقدمة القيمة التى كتبها للتهافت حينما نشرة بالقاهرة .

وعلى ذلك يمكن تقسيم منهج الغزالى فى المعرفة الى ثلاث شعب هى :

١ ـ المعرفة الغيبية ... عن طريق الوحى .

٢ ـ المعرفة المنطقية والرياضية ... وطريقها العقل .

٣ ـ المعرفة التجريبية ... وطريقها الحواس . وغايتها الظن لا اليقين .

وبانتهاء كلامنا هنا ـ ينتهى بنا القول ... فى الغزالى .

* * *

الباب الثالث

الفلسفة فى المغرب الاسلامى

- الحركة الفلسفية فى المغرب الاسلامى .
- ابن ماجه .
- ابن طفيل .
- ابو الوليد بن رشد .

● توطئـــة :

دخلت الأندلس فى حكم الأمويين وظلت السيادة لهم زهاء قرنين ونصف من الزمان • وقد ابتدأ هذا الحكم ٩٢ هـ وهو العام الذى فتح فيه طارق بن زياد هذه البلاد وكان طارق أحد قواد موسى ابن نصير عامل الأمويين على افريقية • وظلت ولاية الأندلس تابعة للخلافة الأموية فى دمشق ... حتى اذا ما سقطت الدولة الأموية عام ١٣٢ هـ وجاء السفاح أول مؤسس للخلافة العباسية وتعقب الأمويين بالقتل ، حينئذ فر حفيد لهشام بن عبد الملك وهو عبد الرحمن بن معاوية الملقب بالداخل وبصقر قريش الى الأندلس ، وانتهز فرصة الخلاف بين القيسية واليمنية فتغلب على الولاة وبايعه الناس بالامارة وجعل قرطبة عاصمة امارته ...

وقد توارد على حكم هذه البلاد ملوك وأمراء عديدون ... انتهى الأمر بهم الى زوال ملكهم عنها ٨٩٢ هـ بعد حكم دام نحوا من ثمانية قرون •

الحركة الفلسفية والعملية فى الاندلس

اتصلت الحركة الفلسفية فى المغرب الاسلامى بنظيرتها فى المشرق عن طريق رحلات العلماء من المغرب للمشرق (حيث بغداد ودمشق والحجاز) ... وكان أول ما أخذوه من علوم الفلسفة آنذاك الطب والتنجيم ...

ولكن تأخر ظهور الفلسفة فى المغرب عنها فى المشرق حوالى قرنين من الزمان ، ذلك أن السريان فى الشرق نقلوا الفلسفة اليونانية الى السريانية فبقيت محفوظة فى مدن الشام ، حتى اذا خضع الشام للاسلام واستقرت الدولة الأموية لم يجد العرب جهدا فى نقل الفلسفة وهو العمل الذى نهض به السريان بتشجيع الخلفاء والأمراء •

وكما بدأت حركة النقل بالعلوم ثم بالفلسفة في المشرق كذلك مرت حركة طلب العلم ثم الفلسفة في المغرب . وذلك بفضل الحكم الثاني (٣٥٠ — ٣٦٦ هـ) الملقب بالمستنصر بالله الذي جلب كتب الفلسفة وغرائب ما صنف بالمشرق وذلك منافسة منه لما كان يفعله الفاطميون من الاشتغال بالفلسفة وتقريب الحكماء والأدباء .. لأنه من الأمويين الذين حكموا الأندلس .

ومما يروى عنه في ذلك انه أرسل ألف دينار من الذهب الى أبي الفرج الاصفهاني ليفتنى منه أول نسخة من كتاب الأغاني . وقد قرىء هذا الكتاب بالفعل في الأندلس قبل أن يقرأ في العراق .

وكذلك فعل مع القاضي الأبهري المالكي في شرحه لمختصر ابن عبد الحكم وأمثال ذلك .

وكان يبعث في شراء الكتب رجالا من التجار ، وجمع في قصره الحذاق في صناعة النسخ والمهرة في الضبط ، والاجادة في التجليد ، فأوعى من ذلك كله ، واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده .. وبذلك أصبحت الأندلس منذ أواسط القرن الرابع ممهدة لظهور الفلسفة القائمة على الطب من جهة وعلى الرياضيات من حساب وهندسة وفلك من جهة أخرى ...[1] .

وكان أعيان السراة والتجار يقتدون بالخلفاء في هذا الأقبال على اقتناء الكتب سواء منهم من يقرأ ومن لا يقرأ .

وكان الاشتغال بالفلسفة منوعا الى نوعين : نوع أميل الى التصوف منه الى الفلسفة البحتة ، وهؤلاء اتبعوا من الفلاسفة أفلوطين . وربما

---

(١) الأهواني — أحمد فؤاد — الفلسفة الاسلامية ص ٨٧ — ٨٩

بعــد من أوائلهم ابن مسرة (ولد ٢٦٩ هـ) الذى كان من مدرسـته ابن سـبعين .

النوع الثانى : من اشتغلوا بالفلسفة الصرفة على النحو الذى سار عليه آرسطو وربما كان أولهم بمعنى الكلمة (ابن باجه) وهو المعروف بابن الصائغ الذى توفى ٥٣٣ هـ وكان ابن حزم الذى ولد فى قرطبـة عــام ٣٨٣ قد سبقه الى الكلام فى الفلسفة ... لكنه كان اقرب الى الفقهاء والمتكلمين والأصوليين منه الى الفلاسفة لأنه ألف فى هذه العلوم كتبا قيمة . وأما أهم كتبه فى الفلسفة والأخلاق فهى (طوق اليمامة) فى الحب وكتاب الأخلاق والسيرة وفيه يصور حياة أهل عصره . ثم كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل ... وهو فى مقارنة الأديان . فمن هو ابن باجه هذا ؟

* * *

الفصل الأول

ابن باجة

عاش ابن باجة فى عصر المرابطين ... وهو يعرف باسم : أبو بكر ابن يحيى بن الصائغ . ولد فى سر قسطسه فى القرن الخامس الهجرى . وتجمع المصادر على قصر حياته . وكانت وفاته ٥٣٣ هـ[1] .

وكان هذا العصر عصر اضطهاد للفكر وأصحابه . وقد تأثر كثيرا بالفارابى سواء فى حياته (اذ كان محبا للعزلة والموسيقى مثله) أو فى عمق تفكيره وأصالته . وقد تأثر به ابن رشد والبرت الأكبر .

أما آثاره الفلسفية فلم يستطع اتمامها ، وله رسالة فى المنطق ورسالة فى النفس ، وأخرى فى اتصال الانسان بالعقل الفعال . ثم رسالة فى الوداع . ولكن أهم رسائله على الاطلاق هو : تدبير المتوحد . وله أيضا شروح على كتب أرسطو .

وقد رفض اتجاه ابن مسرة (ولد ٣٦٩ هـ) المائل الى التصوف ، كما رفض الغزالى فى قوله بأن الحقيقة يمكن امتلاكها بنور يقذفه الله فى القلب . فقال ابن باجة ان الحقيقة تأتى من النظر العقلى الخالص الذى لا تشوبه لذة حسية . وكتابه تدبير المتوحد يبين فيه معالم الطريق الموصل الى العقل الفعال . فلنقف قليلا عند هذا الكتاب : وكذا رسالة الوداع :

---

(١) وقد رووا أنه وزر حوالى عشرين سنة لأبى بكر بن ابراهيم صهر على بن يوسف بن تاشفين رئيس المرابطين .

تدبير المتوحـــد

معنى المتوحد : (النبته التى تنبت من تلقاء نفسها وتنتحى ناحيــة وحــدها) فانه تعرض فى هــذا الكتاب للمدينة ووصفها على نحــو مختصر من جمهورية أفلاطون . وعنده أن المدينة الفاضلة هذه قد خلت من صناعة الطب وصناعة القضاء ، لأن أهلها لا يمرضون ولا يظلمون ... ورأى أن الخير فى أن يعيش الانســان وحده بعيــدا عن الناس حتى ولو كان مضطرا الى العيش بينهم بجسمه . ومن رأيه أن هناك عقــلا واحدا كليا اقتبس كل فرد منه قبســة تختلف كبرا وصغرا ... وربما كانت هذه الفكرة من الأسس التى بنيت عليها فكرة وحدة الوجود .

أما لفظة التدبير فتقال على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة .... (وهى هنا الاتحاد بالعقل الفعال) .

وهذا المجتمع الذى رسمه فى المدينة تسود فيه الفضيلة . وتنتفى الشرور وذلك بفضل اتصال الأفراد المتوحدين بالعقل الفعال .

والخلاصة أن المتوحد هو الذى يعيش طبقا لدواعى العقل ، وينمى عقله فى جو من الحرية الخالصــة . ولا يتسنى له ذلك الا باعتزال المجتمع . والعكوف على تعليم نفســه ، ثم الاتصال بقرنائه لتكوين دولة الغرباء داخل الدولة غير الكاملة فيكونون كأصـدقاء ، تقرر المحبــة نظام جماعتهم وهم السعداء حقا والخالدون الذين أصبحوا أقوارا مشرقة تجد نفوسهم راحتها فى الاتحاد بالعقل الأعلى مصدر الفيض والنور .

رســـالة الوداع

أبان فيها فضــل العلم والمعرفة وفضل التأمل الفلسفى ، وأنهما وحدهما يؤديان بالانسان الى معرفة الطبيعية ، ويعينانه على تعرف نفسه ويوصــلانه الى العقل الفعــال ، كمــا يتعرض فيها للنفس الانســانية ونهايتها ... الخ .

وفى هذه الرسالة آراء فى اتحاد النفوس ، أخذها منه ابن رشد .
وقد سماها رسالة الوداع لأن ابن باجة كان على سفر طويل ، فكتبها لصديق من أصدقائه ليترك له آراءه اذا قدر أن لا يلتقيا . وفيها بحث فى قيمة المعرفة على نحو ما تراه فى كتاب الشفاء لابن سينا .

* * *

الفصل الثاني

ابن طفيـــل

٥٠٦ – ٥٨١ هـ = ١١١٠ – ١١٨٥ م

● هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل الأندلسي القرطبي . ولد على مقربة من غرناطة بالأندلس ، وليس تاريخ مولده معروفا بالضبط . اشتغل في ابتـداء أمره بالطب ، واشـتهر بهـذه الصناعة ، وله فيها تآليف ضاعت ، وكانت بينه وبين ابن رشد مراسلات حـول كتاب الكليات لابن رشد مما يدل على رسوله قـدم ابن طفيل في الطب . كما كانت له آراء في علم الفلك ذكرها البطروجي المنجم .

● واتصل ابن طفيـل بأبي يعقوب يوسف المنصور خليفة الموحدين فأصبح طبيبه الخاص من سنة ٥٥٨ الى سنة ٥٨٠ هـ وكان أبو يعقوب يقرب العلماء والفلاسـفة ، فسـأل ابن طفيل أن يشرح كتب أرسطو ، فقدم اليه أبا الوليد ابن رشـد ورشحه لهذا العمل فقام به خير قيـام ولمـا تنحى ابن طفيـل عن وظيفته طبيبا للسـلطان ، خلفـه في ذلك ابن رشـد ، وكان أبو يعقوب متعلقا بابن طفيل شـديد الشـغف به والحب . ولمـا توفي أبو يعقوب ظل ابنه أبو يوسف محتفظا بصداقته حتى انه حضر بنفسـه جنازة ابن طفيل بمراكش[1] .

مؤلفـات ابن طفيـل

لم يبق لنا من مؤلفات هـذا الفيلسـوف الا رسـالة المسـماة (حي بن يقظان) وهي رسـالة مشهورة في العربيـة واللاتينيـة على السواء ، ترجمها بوكوك في القرن السـابع عشر ، ولها ترجمات حديثة بالأسبانية والفرنسـية والانجليزية والألمـانية .

---

(١) الأهواني – الفلسفة الاسلامية – ص ٩٥

● وتسمى هذه الرسالة أيضا أسرار (الحكمة المشرقية) ويكفى أن ننظر الى عنوانها الصحيح وهو : (رسالة حى بن يقظان فى أسرار الحكمة المشرقية ، استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبى على ابن سينا الامام الفيلسوف الكامل العارف أبى جعفر (كذا) ابن طفيل) لنعلم انه يتابع الشيخ الرئيس فى حكمته المشرقيه أو الاشراقية ، وهى فلسفة صوفية متأثرة بالافلاطونية المحدثة[1] .

حى بن يقظان : عند ابن طفيل

● حى بن يقظان فى قصة ابن طفيل هو عبارة عن انسان عاش فى جزيرة مهجورة .. وكان قد وصل اليها طفلا قذفت به مياه البحر فى تابوت أحكمت أمه قفله بعد أن أروته من الرضاع ، وكانت أمه أميرة مضطهدة فى جزيرة مجاورة فاستودعت ابنها أمواج البحر حتى تنجيه من الموت .. هذا فى رواية .

وفى رواية أخرى انه فى جزيرة مهجورة من جزائر الهند التى تحت خط الاستواء ، وفى ظروف طبيعية ملائمة يولد طفل من طينة تخمرت على مر السنين من غير أب ولا أم ..

● هذا الطفل تبنته غزالة وأرضعته وحنت عليه كأمه . ونما (حى) وأخذ يلاحظ ويتأمل ، وكان الله قد وهبه ذكاء وقادا ، فعرف كيف يقوم بحاجات نفسه ، فاهتدى الى النار ، وصنع الآلات والسلاح ، بل استطاع أن يصل بالملاحظة والتفكير الى أن يدرك بنفسه أرفع حقائق الطبيعة وما وراءها وقد وصل الى ذلك بطريقة الفلاسفة . وأدت به هذه الطريقة الى أن يحاول عن سبيل الاشراق الفلسفى الوصول الى الاتحاد بالله .

● وهذا الاتحاد — أو الاتصال — هو العلم العزيز والسعادة القصوى المتصلة الخالدة ، ولكى يصل « حى » الى ذلك دخل مغارة

---

(١) الأهوانى — الفلسفة الاسلامية — ص ٩٦

وصام أربعين يوما متوالية مجتهدا فى أن يفصل عقله عن العالم الخارجى وعن بدنه بوســاطة التأمل المطلق فى الله لكى يبلغ الاتصال به . حتى أدرك ما أدرك .

● وعندما بلغ هذا المبلغ لقى رجلا تقيا صالحا يسمى (أسأل) أقبل من جزيرة مجاورة يحسـبها الناس مهجـورة من البشر . وقام (أســأل) بتعليم صــاحبه المنفرد بنفســه الكلام . وهو سبيل التفاهم والافهام وأطلع (أســأل) على الطريق الفلسفى الذى ابتكره (حى) لنفســه ورأى فيــه تعليلا علويا للدين الذى كان يعتقــد ، كما رأى فيه تفسيرا لكل الأديان المنزلة .

● ثم اصطحب (أســأل) حى بن يقظان الى الجزيرة المجــاورة التى كان يحكمها ملك صــالح يسمى « سلامان » وهو صاحب (أسأل) الذى كان يرى ملازمة الجماعة وتحريم العزلة . وطلب اليه أن يكشف الى أهل الجزيرة عن الحقائق العليا التى وصــل اليها فلم يوفق ، وعندئذ اعترف كل من أســأل وحى بن يقظان بأن الحقيقة العليــا لا تتفق مع طبقة العامة ، لأنهم مكبلون بأغلال الحواس ، وعرفا أن الانســان اذا أراد الوصــول الى التأثير فى أفهامهم الغليظة فلا مفر له من أن يصوغ آراءه فى قوالب الأديان المنزلة .

وكان نتيجة ذلك أن قرر اعتزال هــؤلاء النــاس المســاكن الى الأبد ، مع نصحهم بالتمســك بأديان آبائهم وأجــدادهم . وعاد حى وصاحبه الى الجزيرة المهجورة لينعما بهذه الحياة الرفيعة الالهية الخالصة التى لا يدركها الا القلائل من الناس)[1] .

---

(١) ملخص عن : جونثالث بالنشيا : تراث الفكر الأندلسى ــ ترجمة حسين مؤنس ص ٣٤٩ ــ ٣٥٠

نقلا عن : الأهوانى ــ الفلسفة الاسلامية ص ٩٧ ــ ٩٩

ــ وانظر أيضا ــ أحمد أمين : حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى ــ دار المعارف ــ ص ١٠ ــ ١١

● والأساس الفلسفي لهذه القصة هو الطريق الذى كان عليه فلاسفة المسلمين على مذهب الأفلاطونية الحديثة (نظرية الاتصال) • وقد صور ابن طفيل الانسان الذى هو رمز الفعل فى صورة حى ابن يقظان (واليقظان هو الله) وقد رمى ابن طفيل من ورائها الى بيان الاتفاق بين الدين والفلسفة ، وهو موضوع شغل أذهان مفكرى المسلمين كثيرا ••

مسلك ابن طفيل فى قصة حى بن يقظان

بدأ ابن طفيل فى انتقاد بعض الفلاسفة قبله فبدأ ينقد الفيلسوف المشهور ابن الصائغ • وهو فيلسوف عالم فى الطب والفلك والطبيعة والرياضة وشهر بالالحاد فتألبت عليه الحكومة والشعب. وكان أول من أذاع العلوم الفلسفية فى الأندلس • وقد كتب شروحا كثيرة على بعض مؤلفات أرسطو وصنف كتبا عديدة •

● رماه ابن طفيل بالقصور فى التفكير .•

● كما نقد الفارابى واتهمه بأنه كثير الشكوك قليل البث فى المشاكل الفلسفية •

● كذلك نقد فلسفة ابن سينا زاعما أنه ألف كتابه (الشفاء) على مذهب أرسطو •• مع أن الأمر ليس كذلك .•

● كذلك نقد الغزالى بأن مخاطبته للجمهور جعلته مضطربا يربط فى محل ما يحله فى محل آخر ، ويكفر فى أشياء يحلها فى موضع آخر ••

● ثم بدأ يقص علينا قصة حى بن يقظان نفسه فأول ما اعترضه من المشاكل مشكلة خلق الانسان أو كيف ظهر أول انسان على وجه الأرض •

واقترح لذلك رأيين : رأى ذهب فيه الى التولد الذاتى من الأرض

والرطوبة والحرارة ... ورأى يذهب فيه الى التولد العادى من أب وأم ...

● ومن القصة تعرف أن ابن طفيل يذهب فى المعرفة الى المذهب العقلى والكشفى معا ، وأن الانسان بملكتيه هاتين يستطيع أن يرتضى بنفسه من المحسوس الى المعقول ، ومن المعقول الى الكشف وأن الفكر مستقل عن اللغة . وهذه مسألة اختلف فيها الفلاسفة كثيرا شرقا وغربا ..

● ومغزى القصة هو أن العقل والشرع متفقان فى الأصول . وان اختلفا فى الفروع .. لأن الدين يوجب تفاصيل لا يصل اليها العقل كالصلاة والصوم والزكاة والحج[1] ...

* * *

(١) أحمد أمين — حى بن يقظان — ص ٣٤

الفصل الثالث

أبو الوليد بن رشد : الشارح الاكبر
(٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ = ١١٢٦ ـ ١١٩٨ م)

١ ـ نشأته وسيرته : هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المولود فى قرطبة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) . وكانت قرطبة فى ذلك العصر من أهم مراكز الحضارة والعلم الاسلاميين فى الأندلس . أما أبوه فهو أبو القاسم أحمد قاضى قرطبة . وكان جده أبو الوليد من ألمع فقهاء الأندلس ، وأكثرهم تضلعا . وقد ولى فيلسوفنا منصب قاضى القضاة فى الأندلس ، وعرفت له مباحث جليلة فى الفلسفة ، وفى الفقه ، وفى الشرعيات على وجه العموم .

نشأ ابن رشد اذن فى بيت علم ودين ... ورثهما عن أبيه وجده ... ولذلك يسمى أيضا بابن رشد الحفيد ... ودرس الفقه على مذهب الامام مالك ، ثم عكف على الأدب شعره ونثره ... والرياضيات ، والطب ... والحكمة ... وكان من أساتذته فى هذه العلوم : ابن بشكوال وابن مسرة ، وأبى جعفر هارون .

سمع به عبد المؤمن الموحدى الذى خلف ابن تومرت (مؤسس دولة الموحدين ٥١٥ هـ والملقب بالمهدى) فدعاه الى مراكش واستفاد به فى انشاء المدارس ومعاهد العلم وتنظيمها . ثم اتصل بخلفه يعقوب ابن يوسف الملقب بالمنصور بالله (٥٨٠ ـ ٥٩٥ هـ) = ١١٨٤ ـ ١١٩٨ م وكان أبو يعقوب هذا محبا للعلم والعلماء ميالا للفلسفة ومباحثها . وكان وزيره ابن طفيل . قد أشاد فى مجلسه بذكر ابن رشد ومنزلته العلمية ، فاستدعاه الخليفة وأكرمه وجعله من خاصته .

ثم عينه قاضـيا فى أشبيلية عام ١١٦٩ م • ثم عينه ١١٧١ م قاضيا فى قرطبـة • ثم استدعاه ١١٨٢ م وعينه طبيبا خاصا به ، ثم لم يلبث أن عينه قاضيا لقضاة قرطبـة •

فى أثناء هذه الفترة ــ وأثناء صلته بأبى يعقوب يعكف ابن رشد على تلخيص كتب أرسـطو وتفسيرها ففسرها ثلاث مرات : احـداها يسمى الشرح الكبير والثـانى الشرح المتوسـط • والثـالث الشرح الصغير ••• وتوصـل الى تخليصـها ــ الى حـد ما ــ من شـوائب الأفلاطوقية المحدثة • ويقال ان ذلك كان بفضل ابن طفيل بعد أن شكا اليه الخليفة من غموض النصوص الأرسطية المترجمة الى العربية .•

ولمـا توفى أبو يعقوب وخلفه ابنه أبو يوسف ظل ابن رشد محتفظا بمكانته لديه كما كان فى عهـد والده ولكن ذلك لم يدم طويلا ، اذ أثار ذلك عليـه الحسد والحقد لدى الفقهـاء ••• الأمر الذى دفعهم الى توجيه تهمة الكفر والزندقة الى ابن رشـد عام ١١٩٥ م ••• فكان من نتيجة ذلك أن أمر الخليفة باحراق كتبه ونفى الفيلسوف الى قرية يهودية تقع الى الجنوب الشرقى من قرطبة تسمى (اليسانة) فشنع عليه الفقهاء أيضا ••• وقالوا : نفى الى أقاربه .•••

وحقيقة الأمر أن أبا يوسف ــ كان فى حرب مع الفونس التاسـع ملك كشتاله ــ أحس بحاجته الى استجلاب رضـا الشـعب ومؤازرته لـه ••• وكانت للفقهاء سـلطة كبيرة على جموع الناس وكافتهم ••• فاستجاب أبو يوسف لدعواهم وأنزل العقاب بابن رشـد • • ولكن بعـد ان هدأت الأحوال ــ استجاب الخليفة لوساطة بعض الناس الذين يعرفون ابن رشـد جيـدا .••• وأخلى سراح ابن رشد وأباح دراسـة الفلسـفة ••• ودعاه الى بلاطه فى مراكش حيث توفى ٥٩٥ هـ (١١٩٨م) وعمره اثنان وسـبعون سنة .• ودفن بمراكش • ثم نقـل جثمانه الى قرطبـة حيث دفن الى جوار أجداده .•••

١ ـ شـــهرته

مات ابن رشـــد وترك خلفه شـــهرة عريضة فى العالم الغربى تفوق شهرته فى العالم الشرقى (الاسلامى) بكثير ... حتى لقد اطلقوا عليــه لقب الشـــارح الاكبر لمـا عرف عنه من احاطته بفلسفة أرسطو وشروحه عليها ... وقد ظهرت الاتجاهات الرشدية فى الفلســفة المسيحية . وكان القديس توما الاكوينى من أشـــد المعجبين به والمتأثرين بفلســفته ... ولم يلبث أن ظهرت حركة فلســفية كبرى فى أوربا تحمل اســمه ... ويطلق عليها (الرشديون) اى اتباع مدرســة ابن رشد ... وقــد هاجمتهم الكنيسة ... لكنهم لم يستجيبوا لها ... وصــاروا فيما بعد رسل الحضارة والتنوير والنهضة فى أوربا[١] ...

٢ ـ مصنفات ابن رشـد

لابن رشـــد مصنفات كثيرة بعضــها فى الفقــه المـالكى (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) وبعضها الآخر وهو أكثر فى الفلســفة وهــذه منها شروح على كتب أرسطو بلغت ثلاثة شروح : الشرح الكبير والشرح المتوسط ، والشرح الصغير . وبعضها مصنفات له هو . كمــا أن لــه مصنفات فى الطب هو : (الكليــات فى الطب) الذى صــنفه وعمره ٣٦ عاما . وقد أشــار على ابن زهر صديقه أن يقوم بتأليف كتاب فى جزئيات الطب . ففعل وتكون من الكتابين موسوعة فى الطب .

ومصنفاته الفلسفية التى يهمنا أن نتعرف عليها فى دراستنا هنــا بوجه خاص هى :

١ ـ (تهافت التهافت) الذى صنفه رادا على كتاب الامام الغزالى (تهافت الفلاســفة ...) .

---

(١) يمكن الرجوع فى هذا الى كتاب الأستاذ العقاد : ابن رشــد. والى الكتــاب القيم الذى قدمته الدكتورة زينب الخضــيرى عن أثر ابن رشد فى فلســفة العصور الوسطى .

٢ ــ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

٣ ــ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والعقائد المضلة .

وهي كلها موجودة ومطبوعة .

هذا ولما كان لابن رشد منهج قد اتبعه في عرض آرائه الاسلامية وبعض هذا المنهج قواعد عامة فلسفية وبعضها قواعد استند اليها في النقد . لذلك كان لزاما علينا أن نبدأ بتوضيح هذه القواعد وتلك .



٣ ــ المنهج الفلسفي عند ابن رشد

تكلم ابن رشد في رسالته (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) على وجهة نظره في التوفيق بين الفلسفة والدين وبين الخطوات التي بنى عليها هذا التوفيق . ومن كلامه هناك يمكن استخلاص جملة المبادىء التالية :

١ ــ وجوب التفلسف أو كما يطلق عليه (النظر العقلي) أو « القياس العقلي » . وقد بين ذلك في رسالته المذكورة أعني (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) معتمدا في هذا على أن القرآن قد حث على النظر العقلي وأمر بالاعتبار مشيرا الى قوله تعالى : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » والى قوله تعالى أيضا : « فاعتبروا يا أولي الأبصار » بل انه ذكر هاتين الآيتين صراحة .

٢ ــ وجوب النظر في فلسفة الأقدمين والاعتبار بها ، والافادة منها وهو يقصد بذلك الفلسفة اليونانية صراحة وبعامة ، والفلسفة الأرسطية بخاصة .

٣ ــ وضع الفكر الفلسفي في منزلة أسمى من الوحي : ولذلك

نادى بضرورة تأويل نصوص الشرع اذا تعارضت مع العقل ، ومن هنا تكون القاعدة الرابعة هى :

٤ ـ قانون التأويل : ومن هنا وتطبيقا لقانون التأويل عنده قسم الناس الى ثلاث مراتب هى :

(أ) صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا ، وأولئك هم الخطابيون (أى الذين لا يصلح لهم سوى البراهين الخطابية وهى المأخوذة من مقدمات مقبولة أو من مقدمات مظنونة ـ والمقبولة هى المأخوذة من أفاضل العلماء والمشهورين ـ والمظنونة هى التى يغلب على الظن رجحانها مع تجويز نقيضها) .

(ب) أما الصنف الثانى فهم : أهل التأويل الجدلى وهؤلاء هم الجدليون ويقصد بهم المتكلمين ... وهؤلاء يأخذون حججهم من المسلمات والمشهورات .

(ج) أهل اليقين : وأولئك هم البرهانيون أى الفلاسفة ، طبقات الناس اذن من حيث القدرة على الفهم : عامة ـ متكلمون فلاسفة .

يستتبع هذا أن تكون الكتب التى تكتب للناس مراعى فيها هذا التصنيف ، فهناك كتب لا تصلح الا للعامة ... بحيث لا يتجاوزونها الى غيرها ، حتى لا يحدث لهم شغب فى عقولهم ، كما أن هنالك كتبا للجدليين ـ واخرى لأصحاب البرهان ، وكل حسب استعداده . والفرق بين النوعين ان كتب أصحاب البرهان يصرح فيها بالتأويل .

أما كتب أهل الجدل وكتب الجمهور ، فلا يصرح فيهما بشىء من التأويل .

وهنا يعيب ابن رشد على الغزالى تصريحه بالبراهين والتأويلات فى كتبه وطرحها للعامة .

ه ـ لا تناقض بين الدين والفلسفة ، لأن كليهما حق ، والحق لا يضاد الحق ، بل ولا يتعدد .

٤ ـ المنهج النقدى عند ابن رشد

ناقش ابن رشد فى كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة فى بيان عقائد الملة » الفرق المشهورة فى عصره هى :

١ ـ الأشعرية .
٢ ـ المعتزلة .
٣ ـ الباطنية .
٤ ـ الحشوية .

وقال بضلال هذه الفرق وبعدها عن منهج الشرع حسب ما يراه هو ؛ وقد بين أسباب ذلك . ومن جملة كلامه نخرج بالمبادىء التالية :

١ ـ اعتبار العقل أساس : ولذلك يجب تأويل ما خالفه من نصوص ؛ ولذلك أيضا كان ينقد الأشاعرة على وجه الخصوص لاستعمالهم براهين ليست يقينية بل جدلية وذلك فى معرض تدليلهم على وجود الله تعالى . وقام فعلا بنقد هذه الأدلة نقدا تفصيليا . وكذلك نقد المعتزلة فى بعدهم عن الطريق اليقينية رغم أنهم يدعون أنهم من أهل العقل ، لكن براهينهم ليست يقينية .

وعلى هذا الأساس قام بنقد الحشوية لاغفالهم العقل كلية بل ومحاربتهم لاستعماله فى جانب الدين .

وهذا الأساس العقلى هو نفسه الذى جعله ينقد الصوفية أيضا فى منهجهم الذوقى الذى يقولون عنه إنه هو طريق الوصول الى معرفة الله ، مفضلا عليه المنهج العقلى .

٢ ـ الأساس الثانى فى منهج ابن رشد النقدى : هو اعتباره

أن الكون كله تشمله ضرورة حتمية من الترابط الواقع فيه بين الأسباب ومسبباتها ، أو بين العلل والمعلولات . ولذلك نقد دليل المتكلمين على وجود الله تعالى المسمى بدليل الامكان والوجوب ... قائلا ان هذا الدليل يسمح بوجود خلخلة في نظام الكون لأنه يقول بامكان تغير الموجودات ، وأن وجودها الحالى ليس حتما استمراره ، بل هو قابل التغير . وهذا في رأى ابن رشد غير صحيح ، لأن الكون مترابط وليس في الامكان أبدع مما كان .

٣ ــ الأساس الثالث : هو تقديره لأرسطو ولمذهبه تقديرا كبيرا وهذا هو السبب الذى جعله ينقد الغزالى بل وابن سينا أيضا ، قائلا ان الغزالى حينما هاجم الفلاسفة في كتابه التهافت لم يكن في الحقيقة مهاجما لأرسطو نفسه ، بل لابن سينا ، وذلك لأن الغزالى اعتقد خطأ أن آراء ابن سينا تمثل آراء أرسطو تماما . وذلك ليس صحيحا على اطلاقه ... لأن ابن سينا خالف أرسطو في بعض الأماكن ، وفهمه خطأ في بعض الأماكن الأخرى . ولذلك كان أولى بالغزالى أن يقول انه ينقد ابن سينا ، ولا يقول انه ينقد الفلاسفة جميعا ... لأن ابن سينا لا يمثلهم جميعا .

هذا ولما كان ابن رشد كثيرا ما يشير في كلامه الى أنواع الحجج قائلا ان هذه حجة جدلية ، أو ان هذه حجة برهانية .... لذلك آثرنا أن نورد هنا كلمة عن أنواع الحجج التى أوردها المناطقة في كتبهم ومنهم ابن رشد :

أنواع الحجج : عند ابن رشد وغيره :

١ ــ حجة خطابية : وتعتمد في مقدماتها على المقبولات والمظنونات .

٢ ــ حجة جدلية : وتعتمد في مقدماتها على المسلمات والمشهورات . والغرض منها الزام الخصم . والمشهورات مأخوذة من العادات والشرائع والآداب التى يؤمن بها الناس . أما المسلمات فهى ما يسلم به الخصم .

٣ ــ حجة برهانية : وتعتمد في مقدماتها على اليقين ــ وهي مقدمات مأخوذة من مصدر اليقين التي هي عند المناطقة ستة هي :

(١) الأوليات .

(٢) المحسوسات .

(٣) المجربات .

(٤) الحدسيات .

(٥) القضايا التي عرفت بنفسها لا بوسط (مثل الأربعة زوج) .

(٦) المتواترات ...

٤ ــ أما القياس المؤلف من المخيلات فيسمى شعرا .

٥ ــ كذا القياس المؤلف من الوهميات فيسمى سفسطة . والغرض منه افحام الخصم وتغليطه .

والقياس الجدلي يوقع شبه اليقين ــ وكذلك القياس السوفسطائي

أما القياس الخطابي فهو يوقع ظنا غالبا .

وأما القياس الشعري : فلا يوقع تصديقا ولكنه يوقع تخيلا محركا للنفس الى انقباض وانبساط .

٥ ــ مذهب ابن رشد الفلسفي

● نستطيع أن نجمل مذهب ابن رشد في أنه مذهب عقلي : انه يقدس العقل ، ويرفع من شأنه ، وبه يفسر المعرفة والوجود على سواء .

والعقل أساسا يقوم على المعاني الكلية التي تضم تحت جناحيها أشتات الجزئيات .. فالكليات تصورات ذهنية وليست موجودة في الخارج ، على عكس ابن سينا الذي يمسك العصا من وسطها . وقد كانت مشكلة الكليات ذات شهرة كبيرة في العصر الوسيط .

● كذلك يؤمن ابن رشد صاحب المذهب العقلي بارتباط الأسباب

بالمسببات . لأن الايمان بالسببية هو أساس العلم الطبيعى وأساس الفلسفة العقلية وهو يعيب على الغزالى أنه يهدم الارتباط الضرورى بين الأسباب والمسببات حتى يفسح المجال للقدرة الالهية .

وهاجم الفلاسفة فى كتابه التهافت لقولهم بهذا المبدأ . فرد عليه ابن رشد فى هذا ..

● وابن رشد يفسر الدين تفسيرا عقليا مع رجوعه فى ذلك الى القرآن . فهو فى « فصل المقال بين الحكمة والشريعة » يذهب الى أن معرفة الصانع لا تكون الا بالنظر فى الكائنات التى خلقها الله للاستدلال منها على وجود الصانع . وقد ساق الله فى كتابه دليلين لخصهما ابن رشد فى دليل العناية ودليل الاختراع .لا [1] ...

***

التوفيق بين الحكمة والشريعة

عند ابن رشد

رصد ابن رشد لهذا الجانب رسالته الهامة والشهيرة المعنونة باسم (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) حيث بين فيها حكم الفلسفة أو النظر العقلى ــ كما يطلق عليه ــ من حيث الاباحة والمنع فى نظر الشريعة . وكان السبب الذى دفعه الى ذلك هو ما لمسه من كراهية الناس للفلسفة ... ولما كان هو أحد المشتغلين بها المحبين لها فقد أراد أن يوفق بينها وبين الدين الذى يعتنقه ويؤمن به وهو الاسلام . وكان مسلكه هذا مثل مسلك من سبقه من فلاسفة حيث أجمعوا كلهم على ألا تعارض بين الدين والفلسفة . فعل ذلك الكندى والفارابى وابن سينا وابن طفيل ... وكان موضوع التوفيق عندهم هو أهم الموضوعات على الاطلاق .

وفى رسالة (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)

---

(١) الأهوانى ــ الفلسفة الاسلامية ــ ص ١٠٦

أوضح الفيلسوف أن النظر العقلى أمر جاء فى الشرع ، الذى أمر به اما على جهة الوجوب أو على جهة الندب ، من ناحية أن النظر فى الموجودات يؤدى الى معرفة الصانع . وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم .

ويستدل ابن رشد على وجوب النظر العقلى أو التفلسف بقوله تعالى : « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ » .

ثم يستدل على وجوب استعمال القياس العقلى الذى هو أساس التفلسف بقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ذاهبا الى أن معناها الدعوة الى استعمال القياس العقلى أو القياس العقلى والشرعى معا . من المعلوم ، وليس ذلك الا القياس .

وهذا النظر الفلسفى — أو كما يسميه القياس — واجب على من تؤهله له ملكاته العقلية وظروفه الحياتية .

ثم ينتقل ابن رشد فيبين وجوب دراسة المنطق تفصيلا فيقول بأن الذى يشتغل بالقياس يجب عليه معرفة أنواع الأقيسة وأنها تنحصر في أربعة : القياس البرهانى والقياس الجدلى والقياس الخطابى ، والقياس المغالطى . ثم يقول :

واذا اعترض معترض على أن القياس العقلى بدعة لم تكن موجودة فى الصدر الأول . فالرد عليه هو : وكذلك القياس الفقهى لم يكن هو الآخر موجودا فى الصدر الأول ، ومع ذلك وافق عليه الفقهاء ولم يقولوا انه بدعة .

وهو بهذا الرد قد اتخذ دليله من تسليم الفقهاء بالقياس الفقهى أى أنه رد اعتمد فيه ابن رشد على ما يسلم به الخصم ، وهم الفقهاء هنا .

وسيأتى بعد قليــل أنه يعتبر هذا البرهان ليس يقينيا بل جدليا .

ثم يقرر بعد ذلك بأنه ما دام صــار النظر العقلى أمرا مشروعا فى الشرع ، فلا مندوحة (لا مفر) لنــا عن الاستفادة بما ذكر الأقدمون لاننا اذا بدانا من البداية ضــاع عمرنا ولم نستطع تحصيل ما حصلوه . وســواء أكان القدماء مسلمين أو غير مسلمين ..

وهذان الأمران أعنى مشروعية التفلسف والأخذ عن القدماء شدد عليها ابن رشـــد تشديدا كثيرا . وهو يريد ، بالمتقدمين فلاســفة اليونان وبالأخص أرســطو ... مذكرا مرة أخرى بأننا فى الفقه وأصول الفقه قــد اضطررنا الى الأخــذ بآراء من ســبقونا من الفقهــاء فى هــذا المضمار ... فلا ضير علينا من ثم أن نســتعين فى الفلســفة بآراء من سبقونا بل وان نشكر لهم ما توصلوا اليه من الحق . وأن نعذرهم وننبه على ما أخطأوا فيــه .

ثم ينتقل ابن رشـــد بعد ذلك الى بيان ما يجب علينا عمله ازاء وجود أى تعارض بين العقل (الفلسفة) والشرع ، قائلا : إن كان هــذا التعارض قائما فى موضوع سكت عنــه الشرع ، فلا تعارض هنــاك حقيقة . وذلك كالنظر المتعلق بالرياضيات والطبيعيات . فان النظر هنــا لا يتصور وجود تعارض فيه مع الشرع ، لأن الشرع لم يبحث هــذه الموضوعات .

أما اذا كانت الموضوعات التى نبحثها تكلم فيها الشرع وتعارضت مع العقل فالواجب علينا هنا تأويل الشرع كى يتفق مع العقل . فالتأويل هو منهجه فى التوفيق بين الدين والفلسفة .

ومعنى هذا أن ابن رشد يجعل التفلسف أصلا والوحى تبعا ، وأنه يضع العقل بمنزلة أســمى من الشرع . فالمعتبر عنــده أولا وأخيرا هو النظر العقلى أو التفلسف ... فالعقل عنــده هو الأصل ... وما وافقه من الشرع قبلناه وما لم يوافقه أولناه ...

وهنا يصل بنا الفيلسوف الى تصنيف الناس من حيث قبول ظاهر الشرع أو تأويله الى أصناف ثلاثة هى :

١ - العامة أو الجمهور : وهم من ليس لهم قدرة على فهم النصوص الا بظاهرها ... وهؤلاء يطون النصوص كما هى دون تأويل لأن التأويل فى حقهم ربما يخرجهم من الايمان الى الكفر ...

٢ - المتكلمون : وهم العلماء الذين فصبوا أنفسهم للدفاع عن الدين لكنهم لا يستعملون أدلة يقينية ، بل جدلية ، ولذلك يسميهم « الجدليون » وذلك لأنهم يرضون من المقدمات التى يقدمونها فى براهينهم بما هو مشهور أو مسلم عند الخصم ... أو مأخوذا من أقوال العلماء ، دون اعتناء منهم بما هو يقينى أو برهانى .

٣ - الفلاسفة : أو أصحاب النظر الخاص ... وهؤلاء هم الذين يجب فى حقهم التأويل .... لأن لهم عقلية خاصة تجعلهم يفهمون ما يريده الشرع من وراء الأمور الظاهرة ..

والسبب الذى دفع بابن رشد الى هذه التفرقة بين الناس فى الفهم هو قوله بأن الشرع أحيانا يصرح بالحقائق التى يسهل ادراكها عند الجميع : العامة منهم والخاصة والمتوسطين ، وحينئذ فلا يحتاج الأمر الى تأويل ، لكن أحيانا ما تكون الحقائق التى يريد الشرع تفهيمها للناس صعبة ، فحينئذ ، يلجأ الى أسلوب مجازى ، أو مزيج من الحقيقة والمجاز ، بحيث يفهم العوام من هذا الأسلوب ما يتلاءم مع مداركهم . وأما الخاصة فيصلون الى تلك الحقائق عن طريق فهم المجاز ، ورده الى أصله ، بتأويل العبارات الواردة فى الشرع وادراك مغزاها الحقيقى . ومن هنا تستطيع أن نفهم الحاجة الى الفلسفة والتفلسف .

ويقول ابن رشد أن الخاصة يجب عليهم ألا يكشفوا للعامة عن التأويل أو يطلعوهم على الباطن من الشرع والا ضلوا وكذبوا ولذلك عاب على الغزالى ما صرح به للعامة من أمور لا تليق الا بالخاصة .

ويستشهد ابن رشد على صحة تفرقته هذه بين العامة والخاصة وبين الظاهر والباطن بقول ينسب للامام على رضى الله عنه وهو : « حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ » .

ومن ذلك تفهم أن ابن رشد كما قسم الناس الى عامة وخاصة فقد ادعى أن للقرآن ظاهرا وباطنا ... وان لكل فئة من الناس ما يناسبها ... ففتح بذلك باب التأويل على مصراعيه ... وفي ذلك كان الخطر كل الخطر على العقيدة ... على نحو ما حدث لدى الشيعة الباطنية والصوفية .

والحق أن الدين الاسلامى بعقائده وشرائعه واضح كل الوضوح ومن أجل ذلك سمى دين الفطرة ... ومثل هذه الفطرة عندها الاستعداد الجلى لتلقى دين الله وادراك ما فيه من عقائد وعبادات ادراكا صادقا لا لبس فيه فيما يقوله بحق الأستاذ الدكتور محمد مزروعة ...[1] .

وهنا تقابلنا مشكلة هامة ، وهى ما موقف ابن رشد من الاجماع ؛ ولكن ابن رشد وقد تعرض لهذه المشكلة تراه يرد عليها بقوله ان المسائل النظرية فى الشريعة لم يتقرر الاجماع فيها بطريق يقينى . كما تقرر فى العمليات . وذلك سببه أن كثيرا ممن كان فى الصدر الأول . قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون ان للشرع ظاهرا وباطنا ... فكيف يمكن أن يتصور اجماع منقول الينا فى مساله من المسائل النظريه . ونحن نعلم قطعا أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن فى الشرع أشياء لا ينبغى أن يعلم بحقيقتها جميع الناس[1] .

---

(١) محمد محمود مزروعة ــ أضواء على المنهج النقدى لابن رشد القاهرة ١٩٧٨ ــ ص ٦٤

(٢) ابن رشد : فصل المقال ص ٩ ، ١٠ ، ومزروعة : المصدر السابق ص ٦٥

وهو من أجل ذلك يحظر الكشف عن الحقائق الباطنة للعامة لأن في ذلك خطرا عليهم .

ولقد وضع ابن رشد قواعد للتأويل حتى لا يتسرب اليه الفوضى فحدد النصوص التي يجب تأويلها ، وحدد من لهم الحق في القيام بالتأويل (وهم الفلاسفة) كما حدد أولئك الذين يكشف لهم عن نتيجة هذا التأويل (وهم الخاصة) وليسوا العامة .

والموضوعات التي لا يجوز التأويل فيها هي الأصول الثابتة وهي :

- الاقرار بالله تبارك وتعالى .
- وبالنبوات ، وبالسعادة الآخروية والشقاء الأخروي[1] .

موقف ابن رشد من الفرق في عصره

كما سبق القول فان الفرق التي كانت موجودة في عصر ابن رشد هي : الأشعرية ــ المعتزلة ــ الباطنية ــ الحشوية . وكتب المعتزلة لم تصل اليه لذلك سكت عنهم ــ أما الأشاعرة والحشوية فقد نقدهم .. ورفضهم .. وكذلك الباطنية وهم الصوفية . وسنبدأ بذكر رأيه في الحشوية .

موقف ابن رشد من الحشوية

الحشوية هم القائلون بأخذ النصوص القرآنية على ظاهرها دون أي تأويل . لأنهم يحرمون استعمال العقل في المسائل الدينية . وقد سموا حشوية لانهم بأخذهم الآيات المتشابهة في القرآن من مثل قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » ، « ويبقى وجه ربك ... » ، « الرحمن على العرش استوى » على ظاهرها فكأنهم قد أثبتوا لذات الله تعالى جسما ماديا ، وهو ما ينافي آيات التنزيه .

---

(١) زينب الخضير ــ أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى القاهرة ١٩٨٣ ــ ص ١٢٠ ــ ١٣٣

وهم يعتبرون رغم هذا من فرق أهل السنة ، وهم طائفة المحدثين بالذات حتى لقد جرى عرف كتاب ومؤلفى الفرق الاسلامية بالاشارة اليهم بأنهم حشوية أهل الحديث • ابن رشد يشير اليهم على أنهم كانوا موجودين في عصره وينتقد مذهبهم قائلا :

ان هذه الفرقة ضالة ، لأنها بحسب الظاهر من أمرها مقصره عن مقصد الشرع الذى دعا فى أكثر من آية الى التصديق بوجود البارى بأدلة عقلية منصوص عليها ، مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم ••• » الآية ومثل قوله تعالى : « أفى الله شك فاطر السموات والأرض ••• » الى غير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى •.

ثم قال ابن رشد ردا على سؤال ينتظر توجيهه اليه وهو : ولماذا لم يطلب النبى صلى الله عليه وسلم من الناس أن يؤمنوا بالله تعالى عن طريق هذه الأدلة العقلية ؟

ويجيب على ذلك قائلا : ان العرب كلها كانت تعترف بوجود البارىء سبحانه ، ولذلك قال تعالى : « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله » ؟

أما من كان قليل العقل بطىء التفكير •• قال ابن رشد : مثل هذا فرضه الايمان بالله من جهة السماع •

وبذلك أنهى مناقشته للحشوية ••• الذين لا يأخذون الا بالظاهر من الشرع ••• نعم : الظاهر فقط •.

تعليق : لا شك أن هذا المنهج الذى أتخذه الحشوية منهج خاطىء لأن الاسلام فيه من دلائل العقل على كل معتقد من معتقداته الشىء الكثير •

وأما نقد ابن رشد للباطنية الذين هم الصوفية لأنهم يقولون بأن معرفة الله أساسها السلوك ــ لا النظر العقلى ــ مستندين فى ذلك الى ظواهر نصوص من القرآن مثل قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ومثل قوله تعالى أيضا : « ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » الى أشباه ذلك .

قال ابن رشد : ان هذه الطريقة وان سلمنا وجودها الا أنها ليست عامة للناس ما هم ناس . ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها بالناس عبثا . والقرآن كله انما هو دعوة الى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر .. "(1) .

نقد ابن رشد للاشاعرة

فى مجال اثبات وجود الله تعالى :

استدل الأشاعرة ومثلهم سائر المتكلمين على وجود الله تعالى بدليلين مشهورين هما :

دليل حدوث العالم ــ ودليل أسموه دليل الامكان والوجوب وتفصيل الدليل الأول هو قولهم بأن العالم يتركب من أجسام وأعراض والأجسام تتركب من أجزاء لا تتجزأ ، أى جواهر فردة ، وهذه الجواهر الفردة تعد محدثة ، وبالتالى تكون الأجسام التى تتركب من هذه الجواهر ، محدثة أيضا ، واذا كانت محدثة ، فلا بد أن يكون لها محدث وهو الله تعالى .

فالعالم أذن بجميع أركانه ، وأجسامه وموجوداته من نباتات وحيوانات ناطقة وغير ناطقة ، يعد مخلوقا كائنا عن أول ، حادثا بعد أن لم يكن شيئا ، ولا عينا ولا ذاتا ، ولا جوهرا ولا عرضا .

---

(1) محمود قاسم (دكتور) : محقق كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ومعلق عليه ــ القاهرة ــ الانجلو ١٩٥٥ ــ ص ١٤٩

والدليل على حدوث هذه الموجودات أنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال الى حال ، بمعنى بطلان حالة وحدوث حالة أخرى فالحالة التي حدثت يعد حدوثها معلوما ، بالضرورة والمشاهدة وما كان ضروريا لم يفتقر الى الاستدلال عليه . أما الحالة التي بطلت ، فبطلانها يعد دليلا شاهدا على حدوثها ، لا قدمها ، لأنها لو كانت قديمة لما بطلت ، وان التغير وبطلان الصفات وتغيرها ، انما ينطبق على الموجودات الممكنة الوجود ، ولا ينطبق على الله تعالى واجب الوجود .

والى جانب هذا يستدل الاشاعرة بأكثر من آية من القرآن الكريم منها على سبيل المثال : « ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون »[1].

فتغير الأجسام التي منها يتكون العالم دليل على حدوثها واحتياجها الى محدث أحدثها .

وعند الأشاعرة ان المقارن للحوادث حادث .... هذا مبدأ يحرصون عليه جدا ...

نقد ابن رشد لهذا الدليل

يقول ابن رشد ان هذا الدليل يعتمد على ثلاث مقدمات هي :

(أ) الجواهر لا تنفك عن الأعراض .

(ب) الأعراض حادثة .

(ج) ما لا ينفك عن الحوادث حادث .

---

(١) البقرة — آية ١٦٤

وينقد ابن رشد المقدمة الأولى بقوله انها لا تكون صحيحة الا اذا كان الجوهر يعني الأجسام التي تشير اليها والتي تقوم بذاتها ، أما اذا قصدنا بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم كما يرى المتكلمون ، فان هذا لا يعد أمرا واضحا يقينا . اذ من أين نعرف وجود جوهر لا يقبل القسمة . واذا كان يوجد هذا الشك فلا يمكن اذن وصف طريقة الأشاعرة بأنها طريقة برهانية .

أما المقدمة الثانية القائلة بحدوث الأعراض فيقول عنها بأنها ليست واضحة ولا يقينية . اذ لا يمكن التوصل من مشاهدة بعض الأجزاء أو الجزئيات الى حكم مطلق فان مشاهدتنا لحدوث بعض الأعراض لا يجعلنا نحكم بتطبيق ذلك على كل الأعراض وخاصة ما كان منها خاصا بالأجرام السماوية كحركاتها وأشكالها .

معنى هذا عند المتكلمين أننا نقيس الغائب على الشاهد وهذا لا يجوز عند ابن رشد الا اذا تيقنا أن طبيعة الشاهد والغائب مستويتان .

وكذلك الشأن في المقدمة الثالثة : فهي الأخرى ليست يقينية ولا برهانية . لماذا ؟ لأنها ليست محددة تحديدا واضحا .

وينهي ابن رشد نقده لهذا الدليل بأنه ليس برهانيا ولا يليق بالجمهور . لأن مقدماته لا تعدو أي لا تزيد عن كونها قياسا جدليا لا يرقى الى مستوى البرهان واليقين . وهذا عيب القياس الجدلي فيما يقول ابن رشد ، لأن مقدماته لا يشترط فيها الا أن تكون مشهورة فحسب(١) .

---

(١) دكتور عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد : طبعة القاهرة ــ الأولى ــ دار المعارف ١٩٧٠ م ــ ص ٦١ ، نقلا عن تلخيص البرهان لابن رشد ص ٢٠٤ (مخطوطة) .

وتعليقنا على هذا النقد هو أن ابن رشيد قد أقام نقده هذا على أساس اعتقاده بقدم العالم ... وبهذا استبعد أى تغيير يؤدى الى انكار ما توصل اليه الفيلسوف اليونانى أرسطو[1] .

نقد ابن رشد لدليل المتكلمين

الثانى : دليل الممكن والواجب

وذهب المتكلمون الى أن الوجود ينقسم الى ممكن وضرورى ، والممكن لا بد أن يكون له فاعل . ولما كان العالم ممكنا ، وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود .

ومعنى هذا أن دليل المتكلمين يقوم على التفرقة تفرقة رئيسية بين الممكن (العالم) والواجب (الله) . وقد ذهب كثير من المتكلمين الى القول بهذا الدليل .

ويرى ابن رشد أن هذا الدليل يعتمد على مقدمتين :

المقدمة الأولى هى : العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . فمثلا يمكن أن تتحرك النار الى أسفل رغم أنها خفيفة ، ويمكن أن يتحرك الحجر الى أعلى رغم أن طبيعته مكونة من التراب والتراب من العناصر الثقيلة .

وواضح من هذه المقدمة أنها تقوم على ما يعتقده الأشاعرة بعدم وجود ضرورة بين الأسباب ومسبباتها . واذا كان ابن رشد قد ذهب الى تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، فانه كان متوقعا منه دحض هذه المقدمة .

---

(١) عاطف العراقى — المصدر السابق — ص ٦١ ، نقلا عن مقدمة موريس بوريج لتلخيص كتاب المقولات لابن رسد ص ٩ ، ١٠ .

ولذلك نراه يقول فيها انها مقدمة خطابية وليست مقدمة برهانية • لماذا ؟ قال : لأننا نرى في الكون وأجزائه عناية وغائية وعلاقة ترابطية بين كل موجود والموجود الآخر • وهذا لا يتفق طبعا مع منطق الأشاعرة الذين يقولون بالجواز وعدم الضرورة •

فنقد ابن رشد هنا يستند الى مبدأ أساسي عنده في فلسفته وهو أن الكون كله مشمول بقوانين حتمية صارمة لا تسمح بأى تخلخل أو احتمال فيها • فهو باختصار لا يؤمن بالامكان واحتمال قلب طبائع الأشياء •

ويقول أيضا أن ادراك الحكمة الالهية في مصنوعاته لا يتم الا اذا قلنا بالترابط الواقع بين اجزاء هذا الكون ••• ومن ثم يمكننا اقامة الدليل على وجوده تعالى في سهولة ويسر ، عكس ما اذا قلنا بالتفكك بين هذه الأجزاء • لأن هذا التفكك لا يدل على أى عناية الهية ••• والسبب في ضعف دليل الأشاعرة والمتكلمين — هكذا يقول ابن رشد : هو انهم ابتعدوا عن العقل ابتعادا كبيرا •

فالحكمة الالهية تتمثل في الثبات والضرورة لا التغير والجواز • لماذا ؟ لأن الحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على العقل • ولو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها كما تقول الأشاعرة في المخلوقات مع الخالق ، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات وأيضا كان يترتب على قولهم امكان أن يصبح كل فاعل صانعا ، وكل مؤثر في الموجودات خالقا •

وهذا كله ابطال للخلق والحكمة •

ويسخر من الأشاعرة قائلا : أى حكمة كانت تكون في الانسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو اتفق أو بغير عضو ، حتى يكون الابصار مثلا يتأتى بالاذن كما يتأتى بالعين والشم

بالحين كما يتأتى بالأنف . وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذى سمى به نفسه حكيما[1] .

هذا عن المقدمة الأولى فى دليل الأشاعرة .

أما عن المقدمة الثانية فى هذا الدليل فهى كالآتى :

الجائز محدث وله محدث . أى فاعل صيره باحدى الجائزين أولى منه بالآخر[2] .

قال ابن رشد : ان هذه المقدمة ليست يقينية وليست بينة بنفسها . اذ لا يوجد برهان قطعى عند الأشاعرة على امتحالة قيام ارادة حادثة فى موجود قديم . وذلك لأنهم يعتمدون على مبدئهم القائل بأن ما لا يخلو عن الحوادث حادث .

وقول ابن رشد عن هذه المقدمة بأنها ليست يقينية ولا بينة بنفسها ... لماذا ؟ لأن العلماء قد اختلفوا حولها . أعنى حول قول الأشاعرة ان الجائز محدث . ولقد حاول الامام الجوينى الملقب بامام الحرمين وهو متكلم أشعرى ... وكان أستاذا للغزالى ... نقول قد حاول أن يبنى هذه المقدمة على ثلاث قضايا ، الا ان ابن رشد كعادته لم يترك هذه القضايا أيضا دون تفنيد .

وهذه القضايا هى :

٢ ـ الجائز لا بد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثانى .

٣ ـ هذا المخصص لا يكون الا مريدا .

٣ ـ الموجود عن الارادة حادث .

---

(١) عاطف العراقى ـ المصدر السابق ـ ص ٦٤ ، أخذا من كلام ابن رشد فى تهافت التهافت ـ ومناهج الأدلة .

(٢) مناهج الأدلة ـ ص ١٤٤ .

وشرح أبو المعالي الجويني ذلك بقوله ان الجائز لا يأتي من فعل الطبيعة ابدا لأنها تفعل كلا الأمرين الجائزين لا احدهما . أما المريد فيفعل واحدا منهما لأن له ارادة تخصص الشيء بأحد وجوهه ...

ويستدل الجويني على خلق العالم الموجود عن الارادة بالقول بأن كون العالم في هذا الموضع الذي خلق فيه ، من الجو الذي خلق فيه أي الخلاء ، يماثل كونه في غير ذلك الموضع من الخلاء .

فاذا كانت الأجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركيبها من الجواهر المتجانسة فاختصاص كل من الأجسام بما له من صفات جائز ، ولا بد في التخصيص من مخصص[1] .

أما تعريف الارادة الذي ذكره أبو المعالي فيوافق عليه ابن رشد لكن القول بأن العالم يوجد في خلاء يحيط به ، هو قول ليس يقيني أي غير بين بنفسه . اذ يترتب عليه أن يكون الخلاء قديما . وهذا ما لا ترتضيه الأشاعرة ، اذ أنه اذا كان محدثا احتاج الى خلاء[2] .

أما القضية الثالثة القائلة بأن الارادة لا يكون عنها الا مراد محدث فقال عنها ابن رشد انها ليست واضحة . وليست يقينية بينة وذلك لسببين هما :

ان الارادة متى حققت شيئا بالفعل أي خصصته ـ كانت من المضاف اليه . فاذا كان هذا الشيء ، محدثا ، فتكون الارادة محدثة واذا كان هذا الشيء قديما فتكون الارادة قديمة . وما دام المتكلمون قد وضعوا العالم حادثا ، لأنه مراد .. فيترتب على ذلك أن تكون الارادة هي الأخرى حادثة . وهذا شيء لا يريده المتكلمون .

---

(١) المواقف للايجي جـ ٨ ص ٤ ، نقلا عن الدكتور عاطف العراقي المصدر السابق ص ٦٦

(٢) مناهج الأدلة ص١٤٧ ـ عاطف العراقي ـ المصدر السابق ص٦٦

الأمر الثانى هو : عدم وجود برهان قطعى عندهم باستحالة قيام ارادة حادثة فى موجود قديم . فقد هم يعتمدون على القول بأن ما لا يخلو عن الحوادث حادث .

وواضح من هذا النقد أن ابن رشد قد بناء فى كلا الدليلين الذين نصبهما الأشاعرة على وجود الله تعالى ، على اعتقاده بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها واعتقاده بقدم العالم . كما يقوم أيضا هذا النقد على أساس أن أدلة المتكلمين خطابية جدلية وليست برهانية كما سبق أن ذكرنا .

ويقول ابن رشد فى هذا الصدد ان المتكلمين يعتمدون على أدلة جدلية وليست برهانية وهذا ما يسبب لهم كثيرا من المشكلات . فهم كثيرا ما يعتمدون على أن النظر العقلى يساوى الجدل ، وهذا ليس صحيحا .

والنتيجة فى رأيه أن أدلتهم لا تناسب الجمهور ولا تناسب الخاصه أما أنها لا تناسب الجمهور فلأنهم أحاطوها بكثير من التفريعات والتفصيلات التى يضعون عليها مسحة من المنطق لكى يدخلوا فى الأذهان أنها عقلية ... مع أنها ليست كذلك .

وأما أنها لا تناسب الخلاصة فلأنها خلت من المقدمة اليقينية التى هى مطلب البرهان الذى يناسب الخاصة .



الأدلة الشرعية على وجود الله
عند ابن رشد

بعد أن تم لابن رشد نقد الدليلين اللذين قدمهما المتكلمون على وجود الله قال ان الطريق الشرعى هو الطريق الصحيح . وهذا الطريق

هو المأخوذ من القرآن الكريم مباشرة ، وترجع صحته الى أنه سهل وبسيط ولا يحتاج الى مقدمات ولا الى أعمال الذهن في تفاصيل معقدة ... كما أنه أيضا يناسب كل الناس عامتهم وخاصتهم على حد سواء .

بل ان الآيات فيما يذهب فيلسوفنا ابن رشد قد اتبعت طريق التمثيل بالشاهد لكي تكون أوقع عند الجمهور ، فأخبر الله تعالى العباد بأن العالم وقع خلقه في زمان وأنه خلقه من شيء اذ كان لا يعرف في الشاهد مكون الا بهذه الصفة . فالله يخبر عن حاله قبل تكون العالم بقوله تعالى : « وكان عرشه على الماء » « ثم استوى الى السماء وهي دخان » .

وعنده أن الأدلة التي تؤخذ من الشرع على وجود الله تعالى ثلاثة هي :

١ ــ دليل الحركة : ومعناه ان العالم يتحرك أي يتغير وهذا يستلزم وجود محرك أول لا يتحرك غير مادي هو الله تعالى ، لكن ابن رشد وان كان يتابع أرسطو في هذا الدليل الا أنه لا يقول مثله بأن حركات الأفلاك السماوية قديمة بل هو يرى أن الأفلاك وحركتها مخلوقة وحادثة[1] .

٢ ــ دليل العناية : وهو يقوم على أن جميع الموجودات موافقة لوجود الانسان وأنها من قبل فاعل قاصد .

٣ ــ دليل الاختراع : أي أن هذه الموجودات مخترعة . وهذا نلمسه في أن الجماد يحدث فيه الحياة ، فنعلم أن هاهنا موجدا للحياة ــ وأن لكل مخترع مخترع ولذلك فمعرفة سائر المخترعات تؤدي الى معرفة الله تعالى .

* * *

(١) مسائل فلسفية ص ٦٢

الصفات الالهية
وموقف ابن رشد منها

أولا : العلاقة بين الذات والصفات :

ابن رشد ينكر هنا أيضا منهج الأشاعرة الذى اتخذوه فى مجال الصفات الالهية ، فمنهجهم جدلى لا برهانى كما يقول ... وهو مثلهم يؤمن بوجود صفات لله تعالى . وهو فى دراسته لموضوع الصفات ينقد اتجاه كلا من الأشاعرة الذين يميزون بين الذات والصفات والمعتزلة الذين يوحدون بين الذات والصفات قائلا ان كلا الاتجاهين لا يرقى الى مستوى البرهان ولا يتفق مع أفهام الجمهور .

وهو يتهم الأشاعرة بأن رأيهم يؤدى الى تجويز الكثرة على المبدأ الأول طالما أنهم يجعلونه ذاتا وصفاتا ، كما يلزمهم أن يكون الخالق جسما لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هى حالة الجسم . وذلك لأنهم قالوا ان الله تعالى عالم يعلم زائد على ذاته . وحى بحياة زائدة على ذاته كالحال فى الشاهد(١) .

وذلك خطأ فى نظره لأنه فى هذه الحالة سيشبه قولهم قول النصارى . والرأى عنده أن الصفات يمكن اعتبارها مضافة أو مسلوبة أو متوهمة بأنحاء مختلفة ، ولكن من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثير هذه الصفات .

ولكن لماذا يعتبر الصفات مضافة أو مسلوبة أو متوهمة ؟ الجواب لأنه يرى أنه من الممتنع وجود واحد بسيط ذى صفات كثيرة قائمة بذاتها ، وبخاصة اذا كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل .

---

(١) الأشعرى يذهب الى أن اثبات الصفات لله يدل على وجود هذه الصفات متميزة ــ عاطف العراقى ــ المصدر السابق ــ ص ١١٠

وأما اذا كانت بالقوة فلا يمتنع عند الفلاسفة أن يكون واحد بالفعل كثيرا بالقوة[1] .

والواقع اننا نجد مؤثرات فلسفية أرسطية واضحة جدا عند ابن رشد تتجلى في ذهابه الى أنه لا يمكن وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها . وخاصة اذا كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل .

وهو ينقد المعتزلة في توحيدهم بين الذات والصفات قائلا ان هذا بعيد من المعارف الأولى بل هو ضدها . وهو نقد لا يجعله قريبا من الأشاعرة ، لماذا ؟ لأنه يرى أن الأشياء التي هي صورة في غير هيولى فان الوصف والموصوف يرجعان فيها الى معنى واحد في الوجود وان كانا في الاعتبار اثنان . أعني وصفا وموصوفا ...[2] .

ثانيا : الصفات نفسها :

قال المتكلمون بجملة صفات لله تعالى . وقد ذكروا أنها :

الوحدانية ــ العلم ــ الحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر .

وابن رشد يرى أن في أدلة الأشاعرة على الوحدانية ضعف يجعلها أدلة غير صحيحة لضعف أساسها لأنهم يعتمدون على دليل أطلقوا عليه اسم دليل الممانعة أو التمانع . وذلك لأنه لا يجري مجرى الطبع . لأنه لا يعد برهانا ولا يجرى مجرى الشرع لأن الجمهور لا يستطيع أن يفهمه وان فهمه فلا يقتنع به .

ووجه ضعف هذا الدليل في نظر ابن رشد أنه اعتمد على تجويز الخلاف بين الالهين . لكن لم لا يجوز أيضا اتفاقهما ؟

---

(١) عاطف العراقي ــ المصدر السابق ــ ص ١١٢

(٢) المصدر السابق ــ ص ١١٨

ولكن ابن رشــد غاب عنه أنهما ان اتفقا كان معنى ذلك وقــوع مقــدور واحــد بين قادرين متفقين من كل وجه . وهذا محال . أعنى وقوع مقــدور واحد بين قادرين . فينتفى التعدد ... ووجه الاستحالة أن المقدور الواحد الواقع تحت قادرين ، يكفى فى وجوده أو عــدمه أحدهما فلماذا الاشتراك فان اشترك كل منهما فيــه فيجب أن تقع قدرة كل منهما على نفس النقطة التى وقــع عليها قــدرة الثانى . والا ظهر الاختلاف ... ووقوع قدرة أحدهما على نفس نقطة قدرة الثانى تحصيل حاصل . وتحصيل الحاصل محال .

وبذلك يكون نقد ابن رشــد هنا فى غير محله . هذا من جهة . ومن جهة أخرى . فانه فى نقده هذا قد ذهب مذهب فلسـفة أرسـطو فى بعض جوانبها .

* * *

موقف ابن رشــد

من مســألة علم الله تعــالى

وهى المسـألة التى كفر الغزالى بها الفلاسفة ضمن مسائل أخرى مشهورة . فما هو موقف ابن رشد منها ؟

ابن رشد يعترف ويسلم بما يسلم به المتكلمون وسائر المسلمين من أن الله تعالى عالم بكل شىء . غير أنه يقول انني مع تسليمى بأنها صـفة قديمة غير أنى أقول لا ينبغى التعمق فى هذا فيقال بما يقوله المتكلمون: من أنه تعالى يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قــديم . لأن ذلك يستتبع أن يكون العلم على حالة واحدة مع اختلاف المعلوم . وهذا غير معقول . والشرع أيضا لم يصرح به ، بل صرح بأنه تعالى عالم بالشىء قبــل أن يكون على أنه سيكون وعالم بالشىء اذا كان على أنه قد كان . وعالم بأنه قــد تلف فى وقت تلفه . وانما كان ذلك كذلك . لأن الجمهــور لا يفهمون من العلم فى الشــاهد غير هذا .

ومن أجل ذلك ينقد ابن رشد الطريق الذى سار فيه علماء الكلام من جعلهم هذا الموضوع موضوع جدل بينهم فى حال المناظرة فضلا عن أن يثبت فى كتاب . لماذا ؟ لأن أفهام الجمهور لا تنتهى الى مثل هذه الدقائق . لأن الخوض معهم فى هذه الأمور يبطل معنى الألوهية عندهم . ولذلك كان الخوض معهم فى هذا العلم محرما عليهم .

هذا ويعيب ابن رشد على المتكلمين قولهم ان الله تعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها بعلم قديم على ما ستكون عليه ، فاذا حدثت فان علمه عند حدوثها لم يتغير ، بل ظل كما هو . ويقول ان ذلك مكابرة منهم . وهو يقصد الغزالى بالذات لأنه هو الذى ضرب على ذلك مثلا فى (تهافت الفلاسفة) من أن الله تعالى اذا علم (مثلا) دخول زيد بغداد غدا فى الساعة الثانية عشر ظهرا ، فاذا جاء الغد ودخل زيد المدينة فى ذات الساعة المحددة ، فان علم الله تعالى لم يتغير . بل هو هو ...

ثم يقول للغزالى مصرحا باسمه انه أخطأ عندما قال ان الفلاسفة يرون أن الله لا يعلم الجزئيات أصلا . ويرد عليه ابن رشد قائلا انه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا . وذلك أن علمنا معلوم تابع للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ، ومتغير بتغيره ، وعلم الله بالوجود مقابل لهذا ، فانه علة للمعلوم الذى هو الموجود ، فمن شبه علمنا بعلم الله . فذلك غاية الجهل(1) .

بعبارة أخرى : وجود الموجود علة لعلمنا — أما العلم القديم فهو سبب وعلة للموجود ، ويقول ابن رشد أيضا ان من قاس العلم القديم على العلم المحدث الذى هو علمنا ، فقد قاس الغائب على الشاهد . وهذا خطأ .

---

(1) فصل المقال — ص ١١

فلو قيل بأنه اذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد ، حدث في العلم القديم علم زائد ، كما يحدث ذلك في العلم المحدث ، للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له . ووجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث العلم القديم .

وهنا تناقض ابن رشد ، لأنه فيما مضى من كلام صرح بأن من يقول بعدم تغير العلم اذا تغير المعلوم يكون مكابرا ....

مشيرا بذلك الى رأى الأشاعرة ومنهم الغزالى — وهنا يأتى ويقول بأن العلم الالهى لما كان مختلفا عن العلم البشرى ، لأنه (الالهى) سبب فى وجود المعلومات ... وحينئذ فان تغيرها (المعلومات) لا يفيد تغيرا فى ذات الله ....

الحق أن ابن رشد هنا ضعيف فى موقفه . لأنه عاد الى رأى الأشاعرة ومنهم الغزالى حين قال : ان العلم القديم يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التى يتعلق بها العلم المحدث ، قال : وذلك غاية التنزيه(١) .

وأما مسألة علم الله تعالى بالكليات لا الجزئيات التى آثارها الغزالى وقال ان الفلاسفة كفروا بذلك فيرد عليه ابن رشد قائلا : « ان الفلاسفة قالوا ان الله لا يعلم الجزئيات بعلم كعلمنا ، بل وحتى الكليات لأنه تعالى كما سبق القول هو السبب فى حدوث الموجودات .

ولذلك أدى البرهان الى أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلى أو بجزئى . لماذا ؟ لأنه كما سبق القول (علمه تعالى سبب الموجود ، أما الموجود فسبب لعلمنا) .

وأيضا فان العلم الكلى يسمى علما بالقوة ، وعلم الله تعالى

---

(١) ضميمة لمسألة العلم القديم — ص ٢٨ — ٢٩

لا يجوز أن يقال فيه علم بالقوة . وأصح من ذلك ألا يكون علمه جزئيا ، لأن الجزئيات لا نهاية لها ولا يحصرها علم . فهو سبحانه لا يتصف بالعلم الذى فينا ولا بالجهل الذى هو مقابله[1] .

ونلاحظ هنا أن ابن رشد يقصد تنزيه علم الله عن أن يكون مشبها لعلمنا ـ وذلك حسن منه . لكنه يقول فى الوقت نفسه ان الله لا يعلم الجزئيات لأن الجزئيات لا نهاية لها ولا يحصرها علم ... فهذا منه كلام فاسد . ويتعارض ما سبق آن ذكره من أن الله تعالى لما كان سببا فى وجود الموجودات فهو من ثم يعلمها ...

ثم تناقض مرة ثالثة حين قال ان علم الله تعالى لا يدرك كيفيته الا هو . ثم عاد فقال ان الأمر فى الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه ـ أنه يعلمها ولا يعلمها .

فكيف يقول انه علمه تعالى لا يدرك كيفيته ، ثم يأتى بعدها ويقول انه لا يعلم الكليات والجزئيات ... ؟! أليس هذا دخولا فى شرح كيفية لعلم الالهى ، وهو ما سبق أن نفاه ؟!

قدم العالم عند ابن رشد

يتصور ابن رشد العالم على أنه عملية تغير وحدوث منذ الأزل وأنه فى جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه .

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد جـ ٣ ، ص ١٧٠٧ ، ١٧٠٨ ، وتهافت التهافت ص ٦٠ ، ٨٥ ، ٨٦ ، نقلا عن الدكتور عاطف العراقى ـ المصدر السابق ص ٩٢

ـ وانظر أيضا : العقاد : ابن رشد ـ ضمن موسوعة العقاد ـ جـ ٩ دار الكتاب اللبنانى ص ٣٩٨

والفلاسفة القائلون بقدم العالم مثل أرسطو قالوا ان السبب فى ذلك هو أن العالم متعلق بارادة الله — وارادة الله قديمة لا تراخى لما تريده ، وأن العالم لم يسبقه زمان . لأن الزمان من حركته .

أما ابن رشد فيقول ان الاختلاف الواقع هنا بين المتكلمين من الأشعرية ، وبين الحكماء راجع الى الاختلاف فى التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء . وذلك أنهم اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا فى تسمية الطرفين واختلفوا فى الواسطة .

فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شىء غيره وعن شىء أعنى عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه ... وهذه حال الأجسام التى يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء ، والأرض فهذا الصنف اتفق القدماء والأشاعرة على تسميته محدثا .

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود ولم يكن من شىء ولا عن شىء ولا تقدمه زمان . وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميه قديما . وهذا الموجود يدرك بالبرهان وهو الله تعالى .

وأما الصنف من الوجود الذى بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شىء ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شىء أى عن فاعل . وهذا هو العالم بأسره . والكل متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم .

فالمتكلمون يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك اذ الزمان عندهم شىء مقارن للحركات والأجسام .

وهم أيضا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل .

وانما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي ، فالمتكلمون يرون أنه متناه وهـذا هو مذهب أفلاطون وشيعته . وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل . فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بين أنه قد أخـذ شـبها من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجـود القـديم . فمن غلب عليـه ما فيـه من شـبه القديم على ما فيه من شـبه المحـدث سـماه قديما ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سـماه محدثا .

وهو في الحقيقة ليس محدثا ولا قديما حقيقيا .

وواضح من كلام ابن رشـد في جميع كتبه انه لا خلاف في خلق الله للعالم ، ولكن الخلاف في سـبق الزمان للعالم أو أن الزمان والعالم وجدا معا ، وعند ابن رشـد أن العالم قديم لأنه موجود بمشـيئة الله ولا راد لمشيئته . وليس لها ابتداء . فالعالم قديم وله علة عند ابن رشد . — زينب الخضيري — أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسـطى — ص ٢٢٦ .

فقال الغزالي ان وجود العالم بعد وجود الله لا يقتضي وجـود الزمان بينهما وهو قول في غاية السـداد ، لأن الزمان وجد مع وجود العالم[1] .

المعـاد عند ابن رشـد

قال ابن رشد أن الشرائع كلها متفقة على أن للنفوس من بعـد الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء ، ولكنها تختلف في صفة ذلك .

ثم قال ان الشريعة الاسـلامية هي أكمل الشرائع في توضـيح ذلك . وما ذلك الا لأنها قـد مثلت هـذا الأمر (البحث) للجمهـور

---

(١) العقاد — ابن رشـد : دار الكتـاب اللبنـاني — ص ٣٩٨ (الموسوعة) جـ ٩

بأسلوب جسماني أقرب الى أفهامهم . ولغير الجمهور وضعت طريقا أخرى .

ثم ذكر أن أهل الاسلام فى فهم التمثيل الذى جاءت به الشريعة بشأن أحوال المعاد انقسموا الى ثلاث فرق :

فرقة رأت أن البعث سيكون هو بعينه لذلك الوجود الذى فى الدنيا ولا فارق بين الاثنين الا فى الدوام للوجود الأخروى والانقطاع للوجود الدنيوى .

وطائفة أخرى رأت أن الوجودين متباينين :

وهذه انقسمت الى قسمين : طائفة تقول بأن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحانى . وانما مثل بألفاظ فيه اشارة الى أنه جسمانى لتقريب معناه الى عقول الجمهور . ولهذه الطائفة حجج كثيرة من الشريعة .

وطائفة رأت أنه جسمانى : لكن الأجسام هنالك (أى فى الآخرة) مخالفة للأجسام هنا . وابن عباس يشبه أن يكون من اتباع هذا الرأى لأنه قال : (ليس فى الدنيا من الآخرة الا الأسماء) فيما يرويه عنه ابن رشد نفسه .

ثم عقب على ذلك بقوله : ويشبه أن يكون هذا الرأى هو أليق بالخواصى . وعلل ذلك بأنه يسلم من مشكلات كثيرة لو قلنا ان نفس الجسم الذى كان فى الدنيا يعاد .

ثم قال عقب ذلك ... « والحق أن فى هذه المسألة فرض كل انسان ما أدى اليه نظره فيها . بعد ألا يكون نظرا يفضى الى ابطال الأصل جملة ، وهو انكار الوجود جملة ، فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه .. »[1] .

---

(١) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ـ ص ٤٧ ، ضمن مجلد =

وفي هذا رد على تكفير الغزالي للفلاسفة ، وكأنه يقول له ، مهلا : لا تسرع بتكفيرهم فإن هذه المسألة فيها آراء ... وكل مجتهد ...

خلود النفس عند ابن رشد :

يعتقد ابن رشد بأن الخلود يكون للنفوس مجتمعة .. وليس لنفس واحدة .. لأن النفس عنده يدخل فيها العقل .. وهو الخالد لأنه مجرد .. وخلوده هو أن يتحرر من النفس الحيوانية التي كان معها في الدنيا في الانسان .. وماتت بموت البدن ، لكن يبقى الجزء الناطق فيها اذ أنه لا يقبل الغذاء فتكون له سعادة في المعاد تشبه سعادة الفناء في الله التي يؤمن بها الصوفية .

كذلك يؤمن بأن الروح من أمر الله فلا يجب الخوض في الكلام عنها بما يخالف الوحي ويناقض الأنبياء[1] ...

* * *

نظرية العقول عند ابن رشد

● العقل الانساني — هو آخر سلسلة الأفلاك — هو صورة غير مادية أبدية منفصل من الآحاد متحد في جملته ، وهذا العقل هو العقل الفعال والعقل الهيولاني أو العقل الممكن معا ، والعقل الانساني في أفراد النوع البشري جميعا واحد لا ينفصل بانفصال الأشخاص ولا يتغير بتغير الذات ، وهو النور الذي يضيء النفوس البشرية ، ويكفل للبشر مشاركة لا تتبدل في الحقائق الأبدية .

=

واحد مع فصل المقال ، تحقيق الدكتور جورج فضلو الحوراني — لبنان ١٩٥٩ م .

— وانظر أيضا : الكشف عن مناهج الأدلة — مع فصل المقال في مجلد ط . القاهرة الثانية ١٩١٠ م ، ص ١١٨

(١) العقاد — ابن رشد — ص ٤٠٣

● والمعرفة العقلية فى الانسان الفرن تجرى على النحو الآتى :

فالعقل بتأثيره فى أشكال الحواس التى تخص كل انسان يتصل بذلك الانسان حسب استعداده من غير أن يلحقه نقص بهذه الصلات المتعددة . وأول درجة من درجات هذا التعقل تحدث فى الانسان ما يسمى بالعقل المكتسب وبه يشترك العقل الخاص المنفصل فى مدركات العقل العام المتحد .

● وهناك اتصالات أخرى بين عقل الانسان والعقل العام ، وهى الاتصالات التى تأتى من ادراك الماهيات المفارقة ، وأعلاها وأرفعها ما يأتى من المعرفة اللدنية ووحى النبوة .

● ويستتبع هذا القول أن الحياة بعد الموت عامة غير شخصية ، ويفنى كل شىء فى الانسان الا عقله الذى ليس هو بجوهر مستقل ، بل هو عقل النوع البشرى كل عام فى جميع آحاده[1] .

* * *

موقف ابن رشد من الخلق من العدم :

عند المتكلمين : الفاعل انما يتعلق فعله بايجاد مطلق أعنى بايجاد شىء لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكنا فأخرجه الفاعل من القوة الى الفعل بل اخترعه اختراعا .

● أما عند الفلاسفة : فعل الفاعل ليس شيئا غير اخراج ما هو بالقوة الى أن يصيره بالفعل فهو يتعلق عندهم بموجود فى الطرفين : أما فى الايجاد فبنقله من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه . وأما فى الاعدام فبنقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه .

---

(١) موريس ولف : تاريخ فلسفة العصور الوسطى نقلا عن العقاد : ابن رشد — ص ٣٩٢

● فالخلق عند ابن رشد هو تحويل ما بالقوة الى الفعل ، وهذا يستلزم وجود مادة قديمة هي التى تتعاقب عليها الصـور التى هى أيضا أزلية عند ابن رشـد مثل المـادة والله عند ابن رشد اله صانع فعـله حركة .. وهذا هو معنى الخلق عند ابن رشد ، أى أنه عبارة عن تحريك المـادة الموجودة أصلا لاخراج ما بها بالقوة الى الفعل . فهـو (أى الخلق) عنده ليس بمعنى الابداع أى الايجاد من العـدم ، بل بمعنى الايجاد أو التكوين[1] .

● فالعالم قديم زمانا وان كان له علة خالقة هو الله الذى لا يكف عن الخلق ، فالعالم قديم دائم الحدوث[2] .



تعليق عام على فلسـفة ابن رشد

لا شك أن ابن رشـد خالف العقيدة الاسلامية فى المسائل الثلاث التى ذكرها الغزالى . وهى : القول بقدم العالم ورأى ابن رشـد هنـا واضح كل الوضوح صريح كل الصراحة . والقول بأن علم الله تعـالى بالجزئيات هو علم بها عن طريق الكليات ... وما يتضمنه ذلك من لزوم أن لا يعلم الجزئى المعين الواقع فى لحظة معينة ومكان معين ... وفى هـذا مخالفة للشرع ....

كذلك قوله بأن البعث للأرواح . رغم دفاعه عن رأيه بأنه اجتهاد فى هذه المسـائل الثلاث التقليدية المعروفة .

ولكن هنالك أيضا مسألة أخرى مكملة لرأيه فى الخلود يذكرها لأنها ربما خفيت على بعض القارئين لفلسـفة هذا الرجل وهى قوله : بأن النفوس الجزئية المتكثرة فى الأفراد فانية وليس خالدا الا العقـل الانسـانى العام ... وهو رأى ذهب اليه بعد ابن رشد الفيلسـوف الفرنسى أوجست كونت ...

---

(١) زينب الخضيرى ــ المصدر السابق ــ ص ٢٢٨

(٢) المصدر السابق ــ ص ٢٣٥

وقول ابن رشد هذا يعتبر متسقا مع رأيه في بقاء العالم الى الأبد أى أنه قديم ولا يعنى (أزلى — أبدى) : وكونه أبديا ربما توجد في نصوص الشرع نصوص ظاهرها يؤيد ذلك ... أما كونه قديما فهذا ما لا يوجد دليل صريح عليه ...

وبذلك ينتهى بنا الكلام هنا ... والله ولى التوفيق



خصائص الفلسفة الاسلامية

١ — هى فلسفة دينية روحية ٠
٢ — هى فلسفة عقلية ٠
٣ — هى فلسفة توفيقية ٠
٤ — هى فلسفة وثيقة الصلة بالعلم ٠

أما أنها دينية فلأنها تقوم على أساس من الدين الذى نشأت فيه وهو الاسلام سواء كانت فلسفة الفلاسفة الخلص أم مدارس المتكلمين كما هو الشأن لدى النظام (توفى ٨٤٥م) وأبى الهذيل العلاف (ت ٨٤٩ م) وغيرهما ٠

وهى دينية في موضوعاتها ٠ اذ تبدأ بالواحد وتحلل فكرة الالوهية تحليلا شاملا دقيقا لم تسبق اليه ٠

وهى بهذا الطابع الدينى والروحى استطاعت أن تقترب من الفلسفة المدرسية (فلسفة العصور الوسطى) بل وان تتلاقى مع بعض الفلسفات الحديثة والمعاصرة ٠

وأما أنها فلسفة عقلية : فلأنها تعقد بالعقل اعتدادا كبيرا وتعول عليه التعويل كله فى تفسير مشكلة الالوهية ، والكون والانسان ٠ فواجب الوجود عقل محض ... والعقل البشرى قوة من قوى النفس ويسمى النفس الناطقة ... وبهذا العقل نعلل ونبرهن ... وبه نكشف الحقائق العلمية ٠ وأشهر من أبرز التيار العقلى فى الاسلام هم الفلاسفة

والمعتزلة ويقترب منهم الاسماعيلية وبعض المتصوفة المتفلسفين أمثـال : السهروردى (ت ١١٩١ م) وابن عربى (ت ١٢٤٠ م) وابن سبعين : (ت ١٢٧٠ م) .

وأما أنها فلسـفة توفيقية : فلأنها كانت توفق بين الدين والفلسفة. وذلك واضح لدى فلاسفة الاسلام جميعا ، ابتداء من الكندى ومرورا بالفارابى وابن سـينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

كما أنها فلسفة توفيقية أيضا لأنها كانت توفق بين الفلاسفة بعضهم وبعض . وذلك على نحو ما فعله الفارابى من محاولة التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو فى كتابه المسـمى (الجمع بين رأيى الحكيمين : أفلاطون الالهى وأرسطو) ... وكما حدث من توفيقهم بين الفلاسـفة الآخرين الذين عرفهم المسلمون .

وقد تأثر بالمسلمين فى نزعتهم التوفيقية هذه فلاسـفة آخـرون مسيحيون ويهود . مثل توما الأكوينى وألبير الكبير من المسـيحين ، وابن ميمون من اليهود ... وغيرهم .

وأما أنها فلسـفة وثيقة الصلة بالعلم : فذلك لأن فى الدراسات الفلسفية علما وقضايا علمية كثيرة . وقـد عالج فلاسـفة الاسلام مسائل كثيرة فى الطبيعة ، كما عالجوا مسائل فى الميتافيزيقا سـواء بسواء . وموسوعة ابن سينا الفلسفية على سبيل المثال تحتوى فى جزئها الخاص بالطبيعيات مسائل علمية كثيرة مثل علم النفس والحيـوان والنبـات والجيولوجيا . كما أنه فى قسم الرياضيات يدرس الهندسة والحسـاب والفلك والموسيقى .

وفلاسفة الاسلام أنفسهم بينهم مبرزون (عباقرة) فالكندى مثـلا عالم فى الرياضيات ، قبل أن يكون فيلسوفا . واجتهـد فى تطبيـق الرياضيات على الفلك والطبيعة والطب ، بل والميتافيزيقا أيضا ، حيث

برهن على وجود الله تعالى برهنة رياضية . كما عول على التجربة . وأبطل صنع الذهب والفضة من غير معدنهما .

وللفارابى بحوث فى الهندسة ، وعلم الجيل (الميكانيكا) كما أنه أول من وضع موسوعة موسيقية فى العالم نظريا وعمليا . وله فيها مؤلف ضخم تبلغ صفحاته ما يزيد على الألف صفحة وهو موجود ومطبوع .

وابن سينا فى الطب ... والرازى أبو بكر فى الطب والكيمياء كلاهما فيلسوف .....

ولا نستطيع أن نسوق كل الأسماء اللامعة فى عالم الفلسفة عند المسلمين فذلك ليس مكانه هنا ....

لذا نكتفى بهذه الاشارة السريعة ، ومن أراد المزيد فعليه بالكتب المتخصصة فى هذا الشأن ومنها كتاب : عبد الحليم منتصر ، فضل العرب على الحضارة الأوربية . وغيره(١) ...

---

(١) رجعنا فى كتابه هذه المادة الى كتاب الدكتور ابراهيم مدكور (أستاذنا) : فى الفلسفة الاسلامية ـ منهج وتطبيقه جـ ٢ ، ص ١٥١ وما بعدها .

والى كتاب الدكتور عبد الحليم منتصر المذكور اسمه فى أعلا هذا الكلام .

المراجــع

ــ الأهوانى (أحمد فؤاد : معانى الفلسفة ــ طبعــة الحلبى ــ القاهرة سنة ١٩٤٧

ــ الطويل (توفيق) : أسس الفلسفة ــ دار النهضة العربية ــ القاهرة سنة ١٩٩٠

ــ أمين (أحمد) : قصة الفلسفة الحديثة .

ــ أمين (أحمد) : فجر الاسلام ــ الطبعة الثانية عشرة ــ القاهرة سنــة ١٩٧٨

ــ هويدى (يحيى) : محاضرات فى الفلســفة الاســلامية ــ القاهرة ــ مطبعة النهضة المصرية سنة ١٩٦٥

ــ محمود (عبد الحليم) : التفكير الفلسفى فى الاســلام ــ

ــ أبو ريان (محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ــ الاسكندرية ــ سنة ١٩٨٣

ــ ابن هشام : السيرة ــ طبعة المطبعة الحديثــة ــ القاهرة ــ سنة ١٣٢٩ هـ .

ــ على (جواد) : المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ح ٨

ــ الشهرستانى : الملل والنحل ــ تخريج فتح الله بن بــدران ــ الأنجلو المصرية .

ــ عبد الرازق (مصطفى) : التمهيد لتاريخ الفلسفة فى الاسلام .

ــ النشار (على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام .

ــ ابن النديم : الفهرست ــ طبعة طهران ــ ١٣٩١ هـ (١٩٧١ م).

ــ أمين (أحمد) : ضحى الاسلام .

ــ القفطى : اخبار العلماء بأخبار الحكماء .

ــ أوليرى : مسالك الثقافة الاغريقيــة الى العرب ترجمــة عباس حســان .

ــ الأهوانى (أحمد فؤاد) : الفلسفة الاسلامية .

ـ أبو ريدة (محمد عبد الهادى) : ناشر رسائل الكندى الفلسفية القاهرة ـ سنة ١٩٥٠
ولى الدين شاه (عبد الرحمن) : الكندى وآراؤه الفلسفية ـ باكستان ـ سنة ١٩٧٤
ـ عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : فيلسوف العرب والمعلم الثانى .
ـ صاعد : طبقات الأمم .
ـ الكندى : كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى .
ـ العراقى (محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق ـ طبعة سادسة ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ سنة ١٩٧٣
ـ الأشعرى : مقالات الاسلاميين .
ـ البار (محمد على) : المسلمون فى الاتحاد السوفييتى عبر التاريخ ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٨٣
الفارابى (أبو نصر) : آراء أهل المدينة ـ تحقيق البيرنصرى نادر طبع بيروت .
ـ السياسة المدنية ـ تحقيق : فوزى مترى نجار ـ بيروت .
ـ فصول المدنى ـ نشر م. دتلوب .
ـ تحصيل السعادة ـ نشر حيدر أباد .
ـ التنبيه على سبيل السعادة ـ حيدر أباد .
ـ الملة الفاضلة ـ نشر محسن مهدى ـ بيروت .
ـ نواميس أفلاطون ـ نشر دتلوب .
ـ الفارابى : فلسفة أيسطو طاليس ـ نشر محسن مهدى ـ بيروت ـ سنة ١٩٦١
ـ الفارابى : فلسفة ارسطو طاليس ـ نشر محسن مهدى ـ
ـ الفارابى : مجموع رسائل ـ نشر حيدر أباد .

ـ وافى (على عبد الواحد) : المدينة الفاضلة للفارابى ـ دار عكاظ ـ سنة ١٩٨٤
ـ قنواتى (جورج شحاته) : مؤلفات ابن سينا .
ابن سينا : الشفا .
: النجاة ـ طبع محيى الدين صبرى الكرى ـ القاهرة بدون تاريخ .
: تسع رسائل فى الحمة والطبيعيات .
: رسالة أضحوية فى أمر المعاد .
: القانون .
: الاشارات والتنبيهات ـ بشرحى الرازى والطوسى .
ـ العقاد (عباس) : ابن سينا : دار الكتاب اللبنانى ضمن موسوعة العقاد .
ـ خليف : المدخل الى الفلسفة .
ـ العراقى (محمد عاطف : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ـ القاهرة ـ دار المعارف .
ـ الايجى (عضد الدين) : المواقف .
ـ العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل .
ـ حسن (ابراهيم حسن) : تاريخ الاسلام السياسى ـ بيروت .
ـ الغزالى : تهافت الفلاسفة ـ تحقيق سليمان دنيا .
: الاقتصاد فى الاعتقاد .
: المنقذ من الضلال .
ـ العراقى (عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق ـ دار المعارف ـ القاهرة .
ـ دنيا (سليمان) : محقق وناشر تهافت الفلاسفة .
ـ أمين (أحمد) : حى بن يقظان ـ دار المعارف .
ـ ابن رشد (أبو الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

ـ ابن رشد (أبو الوليد) : الكشف عن مناهج الأدلة فى بيان عقائد الملة .
: تهافت التهافت .
ـ العقاد : ابن رشد ـ ضمن موسوعة العقاد ـ دار الكتاب اللبنانى .
ـ العراقى (عاطف) : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ـ دار المعارف .
ـ مزروعة (محمد محمود) : أضواء على المنهج النقدى لابن رشد .
ـ قاسم (محمود) : محقق الكشف عن مناهج الأدلة .
ـ مدكور (ابراهيم بيومى) : فى الفلسفة الاسلامية .

* * *

محتويات الكتاب

	الصفحة
مقـــدمة	٧
البــاب الأول : مقدمة عامة	١٣
الفصل الأول : مقدمة عامة	١٥
التعريف اللغوى للفلسفة	١٦
عصــور الفلســفة	١٧
العصر القديم	١٧
العصور الوسطى	٢٢
خصائص البحث الفلسفى	٣١
الفصل الثانى : مقدمات الفلسفة الاسلامية	٣٥
مظاهر الحياة العقلية عند العرب ..... قبل الاسلام	٣٧
عند ظهور الاســلام	٤٧
الترجمــة	٥٦
البــاب الثانى : فلاسفة الاسلام	٦٥
الكنــدى	٦٩
عصــره	٧٤
الكندى والمعتزلة	٧٧
ما حدث للكندى أيام المتوكل	٧٨
مصــنفاته	٧٩
فلســفته	٨٠
موقف الكندى ومفكرى الاسلام من الفلسفة اليونانية	٨٣
موقف الكندى من الفلسفة الاغريقية	٨٢
التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى	٨٥

الصفحة

برهان حدوث العالم عنده	٩٨
وجود الله تعالى عند الكندى	١١٣
صـفات الله تعالى عنده	١١٧
نظرية المعرفة عند الكندى	١٢٠
الكنـدى والأخلاق	١٢٧
الفصل الثـانى : الفـارابى	١٣١
موطـنه ومولده	١٣٢
صلة الفـارابى بفلاسفة اليونان	١٣٨
فلسـفته	١٤٠
مذهب الفـارابى الفلسفى	١٤٣
كيف وجد العالم فى نظر الفارابى	١٤٩
درجات العقل فى الانسان عند الفارابى	١٥٣
نظرية الاتصال	١٥٤
الجانب الاجتماعى والسياسى فى فلسفة الفارابى	١٥٦
رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابى	١٥٩
المـدن الغير فاضلة عنده	١٦٢
موقف الفـارابى من الخلود	١٦٥
تعليق عام على فلسفة الفارابى	١٦٧
الفصل الثالث : ابن سـينا	١٧٥
مصـنفاته	١٧٩
فلسـفته	١٨٢
البراهين الدالة على وجود النفس عنده	١٩٣
خلود النفس عنـده	١٩٨
الفلسفة الالهية عنده	٢٠٣
عـدم العـالم وحدوثه عنده	٢٠٨
بين ابن رشد وابن سينا	٢١٢

	الصفحة
التصوف عنـده	٢١٤
الفصل الرابع : الغزالى	٢١٧
مصـنفاته	٢٢١
الغزالى والفلسفة	٢٢٢
ردود الغزالى على الفلاسفة	٢٣١
مناقشة الغزالى للفلاسفة	٢٤٠
خاتمة بين الغزالى وآئمة فلاسفة العصر الحديث	٢٤٩
البـاب الثالث : الفلسفة فى المغرب الاسلامى	٢٥٣
الحركة الفلسفية فى المغرب الاسلامى	٢٥٥
الفصل الأول : ابن باجة	٢٥٩
تدبير المتـوحـد	٢٦٠
رسـالة الوداع	٢٦٠
الفصل الثانى : ابن طفيل	٢٦٣
الفصل الثالث : ابن رشـد	٢٦٩
شـهرته	٢٧١
مصنفاته	٢٧١
المنهج الفلسفى عنده	٢٧٢
التوفيق بين الحكمة والشريعة عنده	٢٧٧
موقف ابن رشد من الحشوية	٢٨٢
نقـد ابن رشـد للأشـاعرة	٢٨٤
الصفات الالهية وموقف ابن رشد منها	٢٩٣
قـدم العـالم عند ابن رشـد	٢٩٨
المعـاد عنـده	٣٠٠
تعليق عام على فلسفته	٣٠٤
خصائص الفلسفة الاسلامية	٣٠٥
المراجـع	٣٠٨

رقم الايداع ٨٣٠٩ / ٩١

دار التوفيق النموذجية للطباعة
ت ٩٢٥٣٠٤
الأزهر - ٣ ميدان أبو علي - بجوار جامع العطار